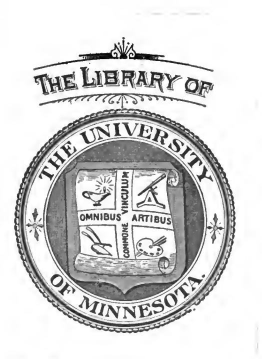



THE LIBRARY OF
THE UNIVERSITY
OF MINNESOTA.
OMNIBUS ARTIBUS
COMMUNE VINCULUM




WALDORF





Martin Deutinger als Ethiker,

ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Ethik im 19. Jahrhundert.

Inaugural - Dissertation

verfaßt und der

hohen theologischen Fakultät

der Kgl. Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

im Dezember 1906

von

Georg Sattel,

Doktor der Philosophie.

Paderborn.

Druck von Ferdinand Schöningh.

1908.

Curriculum vitae.

Georg Sattel, Sohn des Gutsbesitzers Friedrich Sattel und seiner Ehefrau Barbara Schloßer, wurde geboren am 30. Juli 1872 in Schifferstadt. Die Volksschule besuchte er in seiner Heimatsgemeinde, das Gymnasium in Speyer, das er im Jahre 1892 absolvierte. Er widmete sich dann in München philosophischen, in Innsbruck und Würzburg theologischen Studien. Nach Beendigung derselben empfing er im August 1896 in Speyer die Priesterweihe. Er war dann als Kaplan in Lautzkirchen, Kaiserslautern, Winnweiler, Germersheim und Neustadt tätig. Als Kaplan in Winnweiler machte er im Juli 1904 das philosophische Doktorexamen an der Universität Würzburg. Die theologische Doktorwürde erwarb er sich an derselben Universität im Februar 1907. Im April 1906 wurde ihm die Pfarrei Busenberg (Pfalz) übertragen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit „Deutinger als Ethiker“ verdankt gleich meiner früheren „Martin Deutingers Gotteslehre“ (Regensburg 1905) ihre Entstehung einer gütigen Anregung des Herrn Universitätsprofessors Dr. Remigius Stölzle. Es ist mir ein Herzensbedürfnis, genanntem Herrn meinen verbindlichsten Dank dafür auszusprechen; denn was ich am Schlusse der „Gotteslehre“ sagen konnte, das muß ich von neuem bekennen: Einen beglückenden Einfluß habe ich täglich mehr beim Studium der Werke des reichen, tiefen, originellen Geistes, wie es Deutinger in hervorragendem Maße gewesen ist, erfahren. Nicht möchte ich mich damit als blinden Verehrer und Schüler Deutingers vorstellig machen. Manches, was bei ihm als Perle sich anpreist, kann leider nicht die Probe bestehen; in manchen Punkten muß man über Deutinger hinaus oder auf längst getretene Pfade zurück. Allein auch dort, wo man Deutingers Weg verlassen muß, gewährt das Eingehen in seine Gedankengänge noch reichen Gewinn.

Besten Dank sage ich auch Herrn Lyzealprofessor Dr. Lor. Kastner. Er hatte die Güte, eine Anzahl kleiner Abhandlungen, Predigten und sonstiger Vorträge, die im Buchhandel längst vergriffen sind, auch wichtige Manuskripte Deutingers, mir für diese Arbeit zur Verfügung zu stellen.

Wenn Commer schreibt: Nur bei Eduard v. Hartmann und Drews habe Deutinger Sympathien gefunden,[1]

[1] E. Commer: Schell und der fortschrittliche Katholizismus 33; 2. Aufl., Wien 1908.

so habe ich selbst, aber mit großem Bedauern, in der „Gotteslehre" darauf hingewiesen, daß Deutinger noch wenig geschätzt werde. Wenn Commer aber glaubt, nur auf Deutinger als die Quelle, aus welcher Schell geschöpft habe, hinweisen zu dürfen, um in den Ruf auszubrechen: „Schell, an deiner Lehre ist nicht viel Katholisches mehr!",[1] so weise ich diese Beurteilung Deutingers entschieden zurück. Auch zum Verdachte, den Commer in der Frage der Originalität Schells ausspricht, ein Wort! Commer sagt, erst durch meine Schrift „Martin Deutingers Gotteslehre" sei man aufmerksam geworden, daß der Gottesbegriff Schells wie seine Eschatologie von Martin Deutinger entlehnt sei. Aber nicht bloß in den genannten zwei Punkten finden wir eine frappante Ähnlichkeit zwischen Schell und Deutinger. In vielen anderen Punkten ist dasselbe der Fall, in Aufstellungen, welche als unhaltbar beiseite geschoben werden müssen, und in Gedanken, welche im Reize der Neuheit eine Wahrheit zu beleuchten scheinen. Wiederholt wird man, wie in „M. Deutingers Gotteslehre" so auch in der vorliegenden Abhandlung, an Schellsche Ideen erinnert. Allein wenn ich hier darauf hinweise, so ist es nicht meine Absicht, Schells Originalität in den betreffenden Fragen bestreiten zu wollen, — Schell hat mir bei verschiedenen Gelegenheiten in den letzten Jahren gesagt, daß er Deutinger noch nicht kenne — ich betone es vielmehr, weil es mir von Bedeutung zu sein scheint, daß zwei gleich ursprüngliche, tiefgründige Geister, um von anderen ganz abzusehen, bei der Würdigung der modernen Gedankenwelt in vielen Erkenntnissen, in wichtigen Resultaten sich begegnen, aber auch an denselben Klippen scheitern. Commers Vorwurf gegen Schell ist nach meiner Überzeugung unberechtigt.

Der Verfasser.

[1] E. Commer: a. a. O. 136.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Über Deutingers Leben, Werke und Stellung in der Geschichte der Philosophie haben wir in unserer Darstellung der Gotteslehre Deutingers gehandelt.[1] Wir verweisen darauf. Wohl ist seitdem von Endres die Schrift „Martin Deutinger“ erschienen.[2] Der Leser wird aber aus derselben über die Stellung Deutingers in der Geschichte der Philosophie weder Neues noch Genügendes erfahren.

Wenn in dieser Schrift Deutinger als Ethiker behandelt wird, so verzichten wir darauf, etwa Deutingers Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen zu erörtern. Das ist eine Aufgabe für sich. Wir machen uns lediglich zur Aufgabe, Deutinger als Ethiker darzustellen, und diese Aufgabe bestimmen wir näher dahin: Deutingers ethische Begründung der Religion. Auch sei bemerkt, daß wir durchaus nicht überall zu den vorgetragenen Lehren Deutingers Stellung nehmen wollen. Aus der Unterlassung einer Kritik möge man also nicht immer auf Zustimmung schließen.

Versöhnung von Glauben und Wissen war das große Programm Deutingers im Kampfe gegen den Materialismus und Pantheismus. Die Gotteslehre war daher ein Zentralpunkt seiner Philosophie. Aber zum Kampfe gegen das Christentum schmiedete man damals schon die heute moderne Waffe. Die Dogmen des Christentums als Unvernunft und Mythologie, als Wahnwitz und Betrug hinzustellen, hatte lange als sicherste Vernichtung des Christentums gegolten; allein das Resultat war nicht, das man

[1] Georg Sattel: Martin Deutingers Gotteslehre, Regensburg 1905.

[2] Jos. A. Endres: Martin Deutinger, München 1906.

erhoffte. Wenn auch der ganze Glaubensinhalt des Christentums vernichtet und seine Quelle verschüttet schien, so war doch noch sein moralischer Gehalt unangetastet; darin aber gerade liegt seine stärkste Macht, seine weltüberwindende Kraft. Das Christentum ist unbesiegbar, solange seine Moral als die reinste, höchste, vollkommene gilt, denn die moralischen Werte sind überall die ausschlaggebenden. An der Moral des Christentums zu rütteln, wagte man aber lange nicht im Ernste. Unserer Zeit war dies vorbehalten, und nun hofft man mit der Waffe, die man daher nimmt, das Herz des Christentums zu treffen. Tüchtige Verteidiger sind dagegen bis heute aufgetreten. Schon früh erschien auch Deutinger auf dem Plan. Hat nun auch erst nach den Tagen Deutingers der Angriff in seiner ganzen Wucht sich entwickelt, sind infolge davon in der Ethik auch „neue Forschungen zutage getreten, neue Bahnen erschlossen worden", Deutinger ist nicht nur, was die Grundgedanken betrifft, noch unveraltet, seine Gedanken sind in dem heutigen Kampfe um das Lebensideal von hohem Werte.

Die Einteilung der Arbeit entnehmen wir einem Werke Deutingers; denn wenn auch sämtliche Schriften Deutingers zur Lösung des Themas zu Rate gezogen werden müssen und zum Teil reiches Material dafür bieten, so können wir doch die Einteilung beibehalten, die Deutinger für seine Moralphilosophie gewählt hat. Die Arbeit zerfällt also in einen spekulativen, geschichtlichen und positiven Teil. Wenn wir aber den Zentralgedanken auch dieser Ausführungen im voraus näher bezeichnen sollen, so möchten wir sie überschreiben: Freiheit, Gesetz und Verhältnis beider; geschichtliche Entwicklung des Zusammenhangs zwischen Religion und Sittlichkeit; die sittliche Betätigung der Religion.

I.

Spekulativer Teil:

Freiheit, Gesetz und Verhältnis beider.

Was ist Ethik? Deutinger sagt: Die Wissenschaft von dem freien Tun;[1] oder wie er ein andermal schreibt: Diejenige philosophische Wissenschaft, welche die Erklärung des menschlichen Handelns und des demselben vorausgesetzten freien Bestimmungsgrundes zum Inhalt hat;[2] ein drittes Mal definiert er: „Die freie Tat, in ihrer bestimmten Beziehung zum Wesen des Menschen aufgefaßt und als Potenz seiner Wesenheit dargestellt, gibt die Moraphilosophie."[3]

Die Stellung dieser Wissenschaft, der Ethik oder Moralphilosophie, im Lehrgebäude der philosophischen Disziplinen ist diese: Sie hat als Lehre von der Einheit des Denkens und Könnens im Tun die in der Denk- und Kunstlehre noch ungelösten Fragen zu beantworten.[4] Wie für den noch inhaltsleeren, aber dennoch sich selbst bewegenden Geist als Vermittlung der Erkenntnis des Geistes die Denklehre eintrete, dann für die Erkenntnis des Geistes, insofern er sich einen Inhalt, obwohl noch ohne Herrschaft über denselben, gewonnen, die Kunstlehre entstehe, so sei die Moralphilosophie dann für die Erkenntnis des seiner Bewegung und seines Inhalts mächtig gewordenen Geistes die besondere Wissenschaft.[5]

Eine Wissenschaft wird die Ethik genannt. Soll sie das wahrhaft sein, so muß sie auch auf einem wissen-

---

[1] Deutinger: Propädeutik 62. [2] Ders.: Moralphilosophie 10.
[3] Ders.: Propädeutik 63. [4] Ders.: Moralphilosophie 16.
[5] Ders.: Entwurf zur Enzyklopädie; vgl. Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 57.

schaftlichen Fundamente ruhen. Sie muß, sagt Deutinger, „auf dem allgemeinen, notwendigen, unverrückbar sichern Ausgangspunkt alles Wissens aufgebaut werden“.[1] „Ich bin zweifelnd“ das ist, antwortet dann Deutinger, dieser Ausgangspunkt, der an sich und allein gewisse und unbestreitbare Satz. Jeder andere Satz läßt sich, an sich genommen, bezweifeln. Der letzte Zweifel wird aber in der Gewißheit enden, daß ich zweifle; daß ich zweifle, kann ich nicht mehr bezweifeln.[2] Indem man nämlich dies auch bezweifeln würde, müßte man es zugeben, weil man positiv das vornimmt, was man zu widersprechen vorgibt. Hier wird der Widerspruch selbst eine Bejahung. Damit ist der äußerste Grenzstein des Zweifels und somit der erste feste Punkt des wirklichen oder wenigstens des notwendigen, des nicht nicht gedacht werden könnenden Gedankens erreicht.[3]

Dieser unantastbare Satz der wissenschaftlichen Erkenntnis setzt aber eine andere Wahrheit voraus. Dem Zweifeln liegt das Ich zugrunde. Ich kann nur zweifeln, nicht indem ich überhaupt bin, sondern indem ich ein Ich bin. „Ohne diese Einheit, die an sich die mögliche Tätigkeit im Sein und das Bewußtsein von dieser Tätigkeit und vom Sein derselben in sich eint, wäre jedes Bewußtsein unmöglich. Das Bewußtsein ist somit in seinem ersten Sein ein Selbstbewußtsein. Von diesem Selbstbewußtsein meines Ich muß ich daher bei allen Bewegungen des Bewußtseins ausgehen, darauf muß ich alles zurückbeziehen, es bleibt das zuerst und einfach Gewisse.“[4] Die Gewißheit um sich selbst ist also für den Menschen der Anfangspunkt jeder andern Gewißheit.[5] Der Mensch selbst und seine eigene Natur muß daher auch, um Worte des Raimundus von Sabunde zu gebrauchen, für den Menschen das Mittel aller Beweise und Zeugnisse sein zur Bestätigung

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 28.
[2] Ebd. 30.
[3] 5. Münchener Vorlesung vgl. Kastner: a. a. O. I, 418.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 32.
[5] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 4.

alles dessen, was den Menschen selbst betrifft.[1] Eine eminent wichtige Folgerung ergibt sich daraus. Von der richtigen Bestimmung des Ich hängt die Erkenntnis jeder Wahrheit ab. Die Bedeutung des menschlichen Tuns, die Aufgabe und Bestimmung des Menschen richtet sich aber notwendig nach dem Wesen des Ich. Die Frage nach dem Ich ist daher die grundlegende Frage der Ethik. Sie ist das Thema des spekulativen Teils. In drei Abschnitten wollen wir darauf die Antwort Deutingers geben, soweit sie die Ethik berührt:

1. Tatsache der menschlichen Willensfreiheit,
2. Relativität der menschlichen Willensfreiheit,
3. Konsequenz der menschlichen Willensfreiheit.

1. Tatsache der menschlichen Willensfreiheit.

Die Fundamentalfrage der Ethik, die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit, nennt Ziegler die „alte Streit- und Vexierfrage“.[2] In der Tat ist es ein vielumstrittenes und vielsinniges Wort! Gumplowitz spricht „vom alten Köhlerglauben der Willensfreiheit“;[3] und meint, „die Annahme eines freien Willens . . . ist von einer glänzenden Reihe von Philosophen und Naturforschern, von der ganzen modernen Naturwissenschaft unrettbar zerstört worden“.[4] Al. Meinong bezeichnet die Willensfreiheit als schlechthin „indiskutabel“.[5] D. Strauß schreibt: „Die vermeintliche indifferente Wahlfreiheit ist von jeder Philosophie, die des Namens wert war, immer als ein leeres Phantom erkannt worden.“[6] Wundt hält sie sogar für „aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich“.[7] Paulsen nennt die Willensfreiheit eine „Grille einiger scholastischer Metaphysiker“.[8] Ein anderer noch, um weiter

[1] Raimundus von Sabunde vgl. Deutinger: l. c. I, 4.
[2] Ziegler: Sittliches Sein und Werden (1890) 64.
[3] Gumplowitz: Allgemeines Staatsrecht (1897) 393. [4] Ebd.
[5] Al. Meinong: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie (1894) 2, 214.
[6] D. Strauß: Der alte und der neue Glaube, Werke VI, 67.
[7] Wundt: Ethik, 2. umg. Auflage 475, Stuttgart 1892.
[8] Paulsen: Ethik, 4. verb. Aufl. 397, Berlin 1896.

zurückzugehen, den man zu den größten der neueren Philosophen zählt, Spinoza, hat die Freiheit für die leerste aller Einbildungen, für den absurdesten aller Irrtümer erklärt und den Menschen, der in seinen Handlungen frei zu sein wähne, mit dem Steine verglichen, der geworfen wird und sich einbilde zu fliegen.[1]

Deutinger hingegen sieht in der Willensfreiheit das „tiefste Wesen"[2] des Menschen. Sie ist ihm „das höchste Zeichen des geistigen Lebens",[3] „der Grundcharakter des Geistes",[4] „sozusagen der Geist des Geistes";[5] sie ist „die höchste Kraft seines Lebens";[6] sie ist das Unbegreifliche, das im Menschenherzen wohnt, tief und unaussprechlich und doch gewaltsam ringend nach Offenbarung und Ausdruck;[7] sie ist es, daß der Mensch ein tiefes, unergründliches, sich selbst ewig neues Rätsel und Wunder der Schöpfung ist;[8] sie ist eine über alle Zeit und über alle Gestalt, über alle Grenzen der sinnlichen Welt ihn erhebende, unvergängliche Kraft;[9] sie ist des Menschen höchstes Gut und die Quelle aller seiner Seligkeit;[10] sie ist „die Erbschaft Gottes unter den Menschen".[11] „In seiner Freitätigkeit liegt des Menschen Würde."[12] „In seiner Freiheit liegt des Menschen Gottähnlichkeit."[13]

Wohl nehmen auch einige der Obengenannten das Wort Willensfreiheit in den Mund, reden von einem freien Willen des Menschen; sie verstehen aber dann etwas ganz anderes darunter, als das Wort in Wahrheit besagt, oder sagen wir, als wir mit Deutinger darunter verstehen wollen. Es ist notwendig, den Begriff Willensfreiheit zu umschreiben. Was verstehen wir unter Willensfreiheit? Nach

[1] Spinoza: Epist. 62.
[2] Deutinger: Bilder des Geistes I, 254.
[3] Ders.: Reich Gottes III, 215. [4] Ebd. [5] Ebd.
[6] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 50.
[7] Ders.: Poetik 46. [8] Ebd. 47.
[9] Deutinger: Siloah I, 499.
[10] Ders.: Bilder des Geistes II, 116.
[11] Ders.: Msc. zu den Vorträgen über das apostolische Glaubensbekenntnis.
[12] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 384. [13] Ebd. 384.

Lombrosos These beruht des Menschen Tun auf Molekularverbindungen im Gehirn. Er kennt das Wort Willensfreiheit nicht. Nach Beneke ist der Wille „nichts außer den Antrieben".[1] Er verzichtet gleichfalls auf das Wort Willensfreiheit. Täuschend ist es, wenn Wundt von Willensfreiheit spricht. Wir hörten sein Urteil; es richtet sich gegen den Indeterminismus, nach unserer Auffassung identisch mit Willensfreiheit; er will aber im Gegensatz zum Indeterminismus an der Willensfreiheit festhalten. Wundt unterscheidet zwischen mechanischer und geistiger Kausalität. Er lehnt erstere ab und sagt dann: Es bleibt „die psychologische Determination die einzige, die bei der Beurteilung der Willenshandlungen in Frage kommt, denn sie ist diejenige, durch die überhaupt erst der Wille zum Willen wird". Und er fährt weiter fort: „So nehmen wir alle in unserer Beurteilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Übertragung des naturalistischen Kausalbegriffes auf den Willen, daß wir uns anheischig machen, die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vorauszubestimmen, wohl aber im Sinne des überallgültigen Charakters geistiger Kausalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hieße gegen das Vernunftgesetz verstoßen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben."[2] Kuno Fischer hat einen ähnlichen Freiheitsbegriff. Er schreibt: „Wenn in der Frage nach der Freiheit ein Vermögen gemeint ist, das rein von sich aus eine Reihe von Handlungen beginnt, schlechterdings initiativ, ganz unabhängig von allen vorhergehenden Bedingungen, so müssen wir erklären: daß die natürliche Freiheit ein solches Vermögen nicht ist, daß im Reiche der natürlichen Kräfte eine solche Freiheit nicht existiert,

[1] Beneke: Physik der Sitten 75.

[2] Wundt: Ethik, 2. umg. Aufl. 475.

daß die menschliche Geistes- oder Denkfreiheit unter die natürliche Freiheit fällt, daß unsere sogenannte Wahlfreiheit unter der Leitung der Geistesfreiheit steht. Auf die kurze Frage: ‚determiniert oder nicht'? heißt daher die Antwort: ‚determiniert'."[1] Auch dieser Freiheitsbegriff genügt Deutinger nicht. Im Gegenteil, in dem, was Kuno Fischer ablehnt, finden wir in etwa seine Anschauung. Deutinger lehrt, wenn er das Wort auch nicht gebraucht, eine metaphysische Freiheit. Er sagt: Im menschlichen Leben tritt zu allem, was in der Natur ist und wächst und lebt und empfindet, eine neue Kraft hinzu, „der freie Wille, der mit Bewußtsein über die Natur sich erhebt, über sie reflektiert, sie zu seinem Zwecke benützt".[2] Ein andermal schreibt Deutinger wieder: Die Vollendung der Schöpfung ist gegeben mit der „Freiheit des menschlichen Willens. Damit beginnt ein neues Leben, daß Gott auf Erden den Geist gesetzt, der imstande ist, aus sich, aus seinem eigenen Willen seine Zukunft zu gestalten".[3] Wieder sagt er: „Mit dem menschlichen Bewußtsein kam ein neues Leben in die Welt. Das Reich der Ideen stieg herauf aus zuvor ungekannten Tiefen. Der Mensch konnte handeln nach selbstgewählten Zwecken. Er konnte aus eigener Macht zu dem Leben, das er empfangen hatte, ein neues hinzufügen, das er selbst nach eigener Wahl gestaltete. Der Mensch war das letzte Wunder der Schöpfung, unbegreiflich für alle ihm untergebenen Reiche, aber befähigt, sie alle zu begreifen. Alle Handlungen des Menschen sind der unbewußten und unfreien Natur gegenüber Wunder zu nennen, obwohl sie uns nicht mehr als solche erscheinen, weil die Macht, eigene, persönliche Zwecke zu verfolgen, nun einmal mit unserer Natur verbunden und darum uns natürlich ist, während sie der übrigen Welt als Wunder erscheint."[4] Besonders aber möchten wir auf folgende Worte Deutingers noch hinweisen: In der menschlichen Natur finden wir eine Kraft,

[1] Kuno Fischer: Über die menschliche Freiheit 28.
[2] Deutinger: Msc. [3] Ebd.
[4] Deutinger: Renan und das Wunder 104–105.

welche frei sich über alle Notwendigkeit erhebt, welche im Menschen selbst ganz neue Entschlüsse unmittelbar von der Freiheit des Willens aus sich entspringen läßt, und diese Freiheit, sie ist nicht etwa die notwendige Wirkung notwendiger Ursachen, sie ist unmittelbarer Anfang und Erguß eines neuen, wunderbaren Lebens.[1] Der freie Wille, so sagt er einmal darum prägnant, ist unberechenbar,[2] und wieder „jeder Berechnung undurchdringlich".[3] Diese Freiheit ist aber nicht, wie Jodl meint, „gleichbedeutend mit absolutem Zufall".[4] Deutinger sagt: „Freiheit und Zufall sind nicht in einem und demselben Gefäße beisammen. Wenn die Freiheit sich entscheidet, muß sie mit Absicht und Bewußtsein sich entscheiden, in der Absicht allein liegt Wert und Bedeutung der freien Handlung."[5] Freiheit ist nicht Zufall und nicht Willkür. „Dadurch unterscheidet sich die Willkür von Freiheit, daß die Willkür ohne Grund, die Freiheit aber nach vernünftigen Gründen entscheidet."[6] „Je mehr Willkür, desto weniger Freiheit."[7] Der menschliche Wille tritt also aus dem vom Kausalgesetz beherrschten Weltlauf hinaus, er wird nicht durch Ursachen bestimmt, sondern ist letzte, unverursachte Ursache seiner Entscheidungen. Die Bestimmung des Willens ruht in dem Willen selbst. Das ist die These, die Deutinger verficht. Um nicht mißverstanden zu werden und um Deutingers Freiheitsbegriff zugleich zu präzisieren, es ist nicht der negative Indeterminismus, den Deutinger verteidigt, der nach Ziegler „ein Handeln ohne, ja gegen alle Motive ist, also ein Handeln ohne Ursache, und behauptet, daß die Entscheidung über alle Motive hinweg durch das X des freien Willens souverän und grundlos getroffen werde".[8] Der Indeterminismus, wie ihn Deutinger lehrt, kann genauer als

[1] Deutinger: Msc. zu Vorträgen über das apostolische Glaubensbekenntnis.

[2] Ebd. [3] Deutinger: Reich Gottes III, 49.

[4] Jodl: Geschichte der Ethik (1. Aufl.) II, 37.

[5] Deutinger: cit. Msc. [6] Ders.: Reich Gottes III, 559.

[7] Ebd. III, 90.

[8] Ziegler: Sittliches Sein und sittliches Werden (Straßb. 1890), 65.

Selbstdeterminismus bezeichnet werden, um einen Ausdruck von Kneib zu gebrauchen.[1] Er ist nicht Ursachlosigkeit, sondern Selbstursächlichkeit.

Die aufgeworfene Frage nach der menschlichen Willensfreiheit ist von der größten Wichtigkeit. Nur die metaphysische Freiheit aber genügt. Jede andere ist Determinismus, Aufhebung der Freiheit, Notwendigkeit. Über die Wichtigkeit dieser Willensfreiheit sagt Deutinger: „Die Voraussetzung, der Grund und das Prinzip alles Denkens und Erkennens ist die Freiheit."[2] „Wer nicht wollen kann, kann auch nicht denken und erkennen."[3] „Ist die Freiheit nicht das Erste und Höchste, so sinkt alles Denken und Handeln zum sinn- und bewußtlosen Trieb herab."[4] Wer in der Wissenschaft nichts weiter sehe, als die Resultate eines notwendigen logischen Denkprozesses, könne zwar die Unabhängigkeit derselben von allen fremden Einflüssen zu ihrem Ruhme geltend machen, aber er müsse dafür auf die innere Freiheit des Wissens und auf die sittliche Bedeutung der Wissenschaft verzichten.[5] Und wieder: Mit der Freiheit hört auch die Erkenntnis überhaupt auf. Wo Freiheit fehlt, ist die Erkenntnis keine wahre Erkenntnis, weil keine eigene, ist nur eine durch- nicht aber innewohnende.[6] Wer nicht sich selbst bestimmen, nach einem freigewollten Zwecke eigenmächtig sich entscheiden könne, so sucht Deutinger es zu beweisen, der habe auch nicht die Macht der Unterscheidung, er könne andere Wesen nicht von sich unterscheiden, weil er kein Ich sei, und könne er sich nicht von anderen Wesen unterscheiden, so könne er überhaupt nicht erkennen, kein Bewußtsein von sich und kein Wissen von etwas außer sich haben.[7] In der

[1] Kneib: Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Mainz 1898, 34—35.

[2] Deutinger: Reich Gottes II, 75. [3] Ebd. II, 404. [4] Ebd. II. 404.

[5] Deutinger: Renan und das Wunder 48.

[6] Ders.: Über das Verhältnis des Hermesischen Systems zur christlichen Wissenschaft, vgl. Kastner a. a. O. 676.

[7] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 505.

Freiheit der menschlichen Kräfte liegt daher, sagt Deutinger, der Grund aller wirklichen Erkenntnis.[1] „Nur wo Freiheit ist und erkannt wird, ist wahre Erkenntnis und Erkenntnis der Wahrheit möglich."[2] Die Freiheit muß im Anfang des Denkens schon mitwirken und sie muß diesen Anfang selbst bewirken. „Wenn wir überhaupt selbst denken können, muß die Freiheit vor aller Anwendung der logischen Gesetze sein, bleibt nach Erreichung jedes, durch das Denken angestrebten Zieles als reife Frucht desselben übrig und kommt durch das richtige Denken uns immer mehr zum Bewußtsein."[3] Um über Anfang und Ende, Grund und Ziel des Denkens und Erkennens uns Rechenschaft geben zu können, müsse man über die unpersönliche Natur hinausgehen und das Reich der persönlichen Willensfreiheit, das Reich des ethischen und religiösen Lebens betreten. „Nur durch die Religion kann die Wissenschaft zur Erkenntnis der wahren Freiheit gelangen und selbst wahrhaft frei werden, weil erst in der Religion das Verhältnis der persönlichen menschlichen Willensfreiheit zur höchsten göttlichen Persönlichkeit seine Bestimmung und seinen Abschluß findet. Solange die Freiheit nicht erkannt und nicht als höchste Kraft und letztes Prinzip alles Erkennens anerkannt ist, kann die Wissenschaft nicht mit klarer Einsicht in die Sache von der Freiheit reden. Sie vermag ohne die Religion die Freiheit und ohne die Erkenntnis der Freiheit ihre eigenen Prinzipien nicht zu erkennen und kann ohne Erkenntnis dieser ihrer eigenen Prinzipien noch weniger eine richtige Einsicht in das Wesen der Religion erlangen."[4]

Im Interesse der Religion ist es also zugleich gelegen, die Willensfreiheit auf das allerkräftigste zu verteidigen.[5] Dazu sagt Deutinger weiter: Ohne Willensfreiheit des Menschen sei ja jede Offenbarung und jeder Glaube und die aus der Einheit beider hervorgehende Religion ganz und gar unmöglich.[6] Jede Religion und Sittlichkeit beruht

[1] Deutinger: Prinzip d. n. Phil. 505. [2] Ders.: cit. Msc.
[3] Ders.: Renan und das Wunder 49—50. [4] Ebd. 52—53.
[5] Deutinger: Moralphilosophie 38. [6] Ebd.

in ihrem Prinzip auf persönlicher Freiheit des Individuums.[1] „Die Religion kann nur von der höchsten Freiheit erfaßt werden, nur für sie und durch sie sein."[2] Deutinger scheint also nichts weniger als der Ansicht Wundts zu sein: „Einem tieferen religiösen Gefühl widerstrebt überall der Indeterminismus."[3]

Die Freiheit ist des Menschen höchstes Gut, sie ist es, die den Menschen unterscheidet von allen übrigen Geschöpfen der Erde.[4] Zum Wesen der Freiheit gehört es auch, unsterblich zu sein. „Wer den Grund der Bestimmung, das eigene Leben in sich selbst zu tragen ermächtigt und von Gott berechtigt ist, kann diesen Grund auch nicht verlieren; es ist sein Wesen, frei und darum unsterblich zu sein."[5] Indem der freie Gedanke weiß, daß in dem Geiste eine Macht ist, welche über die Natur erhaben, den Grund ihrer Bewegung nicht von außen empfängt, sondern in sich selber hat und in dieser Hinsicht unabhängig und wesentlich von allen bloß abhängigen Wesen und Dingen verschieden ist, ist er auch seiner Unsterblichkeit gewiß. Der Grund des Wollens kann ihm nicht genommen werden, weil er im Willen selbst liegt. Diese unabhängige Willensmacht sichert der Seele die Unsterblichkeit und Auferstehung. Die Seele, welche frei wollen kann, kann nicht mehr ganz aufhören zu leben und auch nicht alle Macht des Wollens verlieren.[6]

So ist es erklärlich, daß das Freiheitsbewußtsein unverlierbar stets und überall in der Geschichte sich offenbarte und, wie Deutinger sagt, das unvermittelte menschliche Bewußtsein gegen jeden Abschluß der Philosophie protestierte, in welchem entweder dieses innerste Prinzip alles Bewußtseins geleugnet oder doch nur zur unvollkommenen Bestimmung gekommen ist.[7] Nichtsdestoweniger wird

[1] Deutinger: Über eine notwendige Reform der Philosophie 214.
[2] Ebd. Reich Gottes II, 5.
[3] Wundt: Ethik, 2. umg. Aufl. 301.
[4] Deutinger: cit. Msc. [5] Ebd.
[6] Deutinger: Reich Gottes II, 79.
[7] Ders.: Moralphilosophie 37—38.

heute der Beweis ernstlich gefordert. Die neuere Philosophie kennt, wie wir gesehen, nur Determinismus, nur Notwendigkeit. Ihr gilt darum die nun folgende Untersuchung über die Tatsache der menschlichen Freiheit. Um das Thema erschöpfend zu behandeln, folgen wir Deutinger erst in die Gedankengänge der Gegner. Seine erste Aufgabe muß es sein, die Einwände in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen und sie zu zerstören. Dann will uns Deutinger, mit Verzicht auf einer „längst vergangenen Zeit abgeborgte prinzipienlose Beweisarten"[1] einen wahrhaft positiven Beweis aufbauen.

a) Einwände.

Nicht in jeder einzelnen Handlung läßt sich der Faktor der Freiheit augenfällig nachweisen. Insoweit, sagt Deutinger, seien denn auch die Beweisführungen der materialistischen Notwendigkeitslehre bei allen schwachen Denkern im Vorteile. Man beziehe sich bei denselben immer auf einzelne Tatsachen. Im einzelnen lasse sich aber die Freiheit nicht von der Notwendigkeit trennen, weil beide unter dem gleichen Einflusse sich offenbaren. Hier könne man dem Gedankenlosen um so leichter ein X für ein U machen, eben weil er die Buchstaben nicht kenne, d. h. nicht bis zur Erkenntnis der letzten Elemente und Prinzipien des Handelns vordringe. Man müsse darum nach allgemein gültigen Gründen fragen, statt sich bei der Aufzählung aller einzelnen Veranlassungen, Einflüsse, Bedingungen und äußeren Motive der menschlichen Handlungen, die gar nicht geleugnet würden, aufzuhalten.[2] Da ist es nun wirklich merkwürdig, wie wenige solche Gründe beigebracht werden können, und noch merkwürdiger, wie unzureichend dieselben sich zeigen. Man beruft sich erstens auf ein allgemeines Naturgesetz, welches aus summarischen Zusammenstellungen der einzelnen Begebenheiten und Handlungen abgeleitet wird und den notwendigen Einfluß der äußeren Verhältnisse und Umgebung auf die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 38.

[2] Ders.: Anhang von „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie" 231.

Entwicklung der Völker wie der einzelnen Menschen beweisen soll.[1] Man weist zweitens auf das notwendige Verhältnis von Kraft und Stoff, Geist und Materie, welche immer beieinander seien und darum in keinem Gegensatze zueinander stünden, woraus gefolgert wird, daß ein so der materiellen Notwendigkeit leiblicher Funktionen entgegengesetzter Bestimmungsgrund wie der freie Wille gar nicht denkbar ist.[2] Drittens behauptet man noch, eben weil man trotz dieser Gleichmäßigkeit des Gesetzes von Geist und Materie doch das Eintreten von Motiven, deren der Mensch bei seinen Handlungen und Entschlüssen sich bewußt sei, nicht ganz leugnen könne, daß gerade die Bestimmung des Willens durch Motive die Freiheit desselben aufhebe. Irgend ein Motiv müsse notwendig das überwiegende sein, und dieses zwingende Motiv sei somit als letzter Grund alles Handelns zu betrachten und nicht der freie Wille.[3]

Auf den ersten Einwand erwidert Deutinger: Ein solches Gesetz könnte sehr wohl mit der menschlichen Freiheit zusammenbestehen, da die menschliche Freiheit nicht absolut, nicht zugleich allmächtig sei, sondern eben des äußeren Mittels der beschränkten Organe zu ihrer Bewegung bedürfe. Übrigens könne man sich nicht auf ein solches Gesetz berufen. Wenn man sage: Heiraten und Sterbefälle entsprechen sich vollkommen der Zahl nach, ebenso sei es mit der Zahl der Verbrechen und ähnlicher Erscheinungen, alle Begebenheiten und Handlungen seien rein mathematischen Verhältnissen unterworfen, so sei damit kein allgemeines Gesetz ausgesprochen, denn Verhältnisse, die aus den geschehenen Tatsachen abstrahiert würden, seien nicht auch denselben vorhergehende Gesetze. Das Verhältnis der Anzahl der Han-

[1] Siehe z. B. J. C. Fischer: „Über die Freiheit des menschlichen Willens“ (Leipzig 1858) 185 ff., 10 ff., 59 ff., 151 ff.; ferner Paulsen: Ethik II. Buch, 9. Kap., 2. Abschn.

[2] Siehe z. B. J. C. Fischer a. a. O. ff. 59.; ferner Wundt: Ethik, 1. Aufl. 121 ff.

[3] Siehe z. B. J. C. Fischer a. a. O. 121 ff.

delnden habe keinen inneren Zusammenhang mit den Handlungen. Wenn man die in einer Stadt lebende Zahl von Menschen zähle und finde, daß z. B. zehntausend Menschen dort leben, und nach zwanzig Jahren zähle man wieder und finde, daß es ungefähr ebensoviele seien, folge daraus gewiß nicht, daß diese Leute nicht frei seien, weil sie immer dieselbe Summe ausmachen. Und wenn bei der gleichen Zahl Menschen ungefähr dieselben Beschäftigungen, dieselbe Zahl von Krankheiten, Hochzeiten, Schlägereien oder Ähnliches sich wiederhole, lasse diese Wiederholung gewiß nicht eine notwendige Folgerung auf die Unfreiheit der Einwohner zu.[1]

Man gibt dem Einwurf eine andere Wendung, indem man hinweist auf äußere die Anschauungen und Ideen der Völker und der einzelnen Menschen beherrschende Einflüsse.[2] Deutinger antwortet: Wenn man allerdings essen müsse, um zu leben, so folge daraus nicht, daß man alles essen müsse, was einem vorkomme, daß man keine Wahl habe in den Speisen, daß man nicht mäßig und unmäßig sein könne, je nachdem man sich selbst beherrschen lerne oder sich äußeren Einflüssen hingebe. Die Macht der äußeren Einflüsse sei groß, das sei richtig. Manche Menschen vergäßen darüber ganz und gar von ihrem Willen Gebrauch zu machen, seien launisch und veränderlich, je nach der Stimmung ihres Leibes, ohne es in ihrem Leben zu einem rechten freien Entschluß zu bringen; aber folge daraus, daß diese Willensmacht gar nicht vorhanden sei? Folge daraus, daß die äußere Bedingung, auf die sich die freie Tätigkeit stützen solle und könne, eine zwingende Ursache sei? Dieses letztere aber müsse man annehmen, wenn man die Freiheit leugnen wolle.[3]

Man zieht sich nun zurück noch zu der Behauptung:

---

[1] Deutinger: Anhang von „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“ 231

[2] Vgl. Kuno Fischer: a. a. O. 37 f.; ferner J. C. Fischer: a. a. O.; Feuerbach usw.

[3] Deutinger: Anhang von „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“ 234.

Alle Handlungen haben eine gemeinsame Ursache, die Weltorganisation. Von ihr ist die Organisation des Menschen ein Teil. Dieser Teil ist den gleichen Gesetzen unterworfen, wie das Ganze. Alle Handlungen des Menschen sind daher, weil schlechthin notwendige Funktionen seines Organismus, auch notwendig unfrei. Das Denken ist gleichfalls eine solche Funktion, die des Gehirns, die im Schlafen und Wachen vor sich geht, weil sie von dem Gehirnorganismus erzeugt wird. Der Mensch denkt nicht mit Bewußtsein, und nicht, weil er will: er muß denken. Wenn der bewußte Wille Ursache des Denkens wäre, so müßte der Wille wissen, was er denken will; er müßte also den Gedanken zum voraus inne haben; denn kennt er denselben nicht zum voraus, so kann er auch gar nicht den Vorsatz haben, gerade diesen Gedanken denken zu wollen; kennt er ihn aber, so ist ein neuer Gedanke und überhaupt alles Denken und Erfinden unmöglich.[1] Darauf antwortet Deutinger: Gesetz und Ursache sind wohl zu unterscheiden. „Wenn das Gesetz der Bewegung notwendig ist, so folgt nicht, daß auch die Bewegung notwendig ist, daß das Gesetz, dem gemäß ich mich bewege, mir auch die Kraft und den Entschluß zur Bewegung verleiht. Die allgemeine Organisation der Welt ist allerdings die Voraussetzung und Bedingung der besonderen Organisation des Leibes; allein sie ist nicht die einfache zwingende Ursache derselben. In dem Gesetze der Allgemeinheit alles Seins liegt kein Grund der Besonderheit und Getrenntheit der Dinge voneinander. Zu der ersten Ursache muß daher noch eine zweite, der ersten entgegenwirkende, hinzukommen und jede Funktion ist nicht die einfache Wirkung einer einzigen Ursache, sondern Produkt wenigstens zweier Ursachen oder Faktoren. Es bleibt unmöglich, irgend eine bestimmte Handlung oder Begebenheit aus einer einzigen Ursache zu erklären, weil in dem Allgemeinen nicht der Grund liegen kann, daß etwas Besonderes ist. Ebensowenig ist das Denken ein einfaches Produkt der bloßen

[1] J. C. Fischer: a. a. O. 59 ff.; Spinoza: Ethik II prop. 35 sch. vgl. appendix eth. I, 217.

Gehirnfunktion, erstens, weil es ein solches Produkt einer einzigen Ursache überhaupt nicht gibt; und zweitens, weil das Denken von der bloßen Vorstellung und der unmittelbaren Verbindung sinnlicher Vorstellungen wesentlich verschieden ist. Ähnliche Sinneseindrücke hängen ganz natürlich miteinander zusammen. Beim wirklichen Denken aber kommt zu der sinnlichen Vorstellung noch ein Faktor hinzu, der gar nicht in der Vorstellung liegt, nämlich das Allgemeine, welches von dem Individuum, von welchem die Vorstellung erregt wird, verschieden ist. Der Esel kennt die Krippe seines Herrn. Aber der Begriff Krippe und Herr ist ihm fremd. Das Allgemeine, welches durch das Wort Haus, Baum etc. bezeichnet wird, kommt zu der sinnlichen Vorstellung des einzelnen Hauses erst hinzu. Jeder Begriff schließt auch das Gegenteil der Vorstellung in sich, und dieses Gegenteil kann ihm nicht aus der Vorstellung zukommen. Wir haben eben im Begriffe wieder das Produkt zweier Faktoren vor uns und nicht die Wirkung einer einzigen Ursache. Wenn die sinnliche Vorstellung oder, wenn man so will, die natürliche Funktion des Gehirns einer von diesen Faktoren ist, so muß eben noch ein anderer hinzukommen, welcher von diesem ersten verschieden ist und im Gegensatze mit ihm steht. Ist nun der erste Faktor eine einfach notwendige Funktion des leiblichen Organs, so ist der zweite, welcher die individuelle Vorstellung ins Gegenteil zu verwandeln vermag, entgegengesetzter Natur.[1]

Noch ein Moment möchten wir den obigen Gedanken beifügen. Wenn man den Einwand dahin formulieren wollte, daß die scheinbare Freiheit die Frucht der Entwicklung sei, so würde Deutinger erwidern: „Die Pflanze, welche sich mit innerer Notwendigkeit zu dem entfaltet, was im Keime vorgezeichnet ist, hat eben darum kein Wissen von ihrer eigenen Entwicklung, weil sie sich bloß mit Notwendigkeit entwickelt; und selbst diese Notwendigkeit schöpft sie nicht aus sich selbst. Einem Ziele kann

[1] Deutinger: Anhang von „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie" 236—238.

nichts ohne Bewußtsein zustreben, außer es wird demselben der ihm unbekannte Zweck von einer anderen, zwecksetzenden Macht vorgezeichnet. Der Zweck ist vor der Entwicklung, das Zwecksetzende vor dem Zweck, der Wille vor der Notwendigkeit. Der zwecksetzende Wille ist das absolut Erste. Vor ihm ist nichts. Nur aus dem Sein des freien Willens kann alles Leben, alle Folge von Ursache und Wirkung erklärt werden. Aus der blinden Notwendigkeit erhebt sich nie die bewußte Freiheit. Damit im Umkreise der unpersönlichen Natur persönliche Freiheit sein kann, muß die Freiheit und Persönlichkeit zuvor sein, ehe die unpersönliche Natur ist. Die Notwendigkeit weiß nichts, schafft nichts, erklärt nichts. Schaffen und wissen kann nur die Freiheit."[1]

Die Vertreter des ersten Einwands schlägt Deutinger aber noch mit ihrem eigenen Vorgehen. „Ein Philosoph, so sagt er, welcher alle Erkenntnis von der in dem Individuum sich organisch entwickelnden Vernunft abhängig macht, kann sich konsequenterweise gar nicht darauf einlassen, ein anderes Individuum, in welchem die Vernunft sich ebenso gesetzmäßig entwickelt, zum Denken anzueifern oder in diesen Denkprozeß irgendwie bestimmend eingreifen zu wollen. Er muß die Entwicklung der Gedanken in Anderen lediglich dem notwendigen Entwicklungsgange der organischen Vernunftbewegung überlassen."[2]

Man flüchtet nun zu dem zweiten oben formulierten Einwand, der bekannten Theorie von Kraft und Stoff. Man sagt: Geist und Materie sind nur miteinander denkbar, es besteht also kein Gegensatz zwischen beiden, vielmehr wirken beide mit Notwendigkeit nach demselben Naturgesetze. Deutinger erwidert: Geist und Materie müssen „als die letzten Prinzipien der Dinge entweder gar nicht oder prinzipiell verschieden, also im Gegensatz stehend gedacht werden. Sobald man im Prinzip unterscheidet und statt eines Prinzips zwei Prinzipien anerkennt, muß man auch einen prinzipiellen Unterschied, einen voll-

[1] Deutinger: Renan und das Wunder 118—119. [2] Ebd. 112.

ständig ausgesprochenen Gegensatz anerkennen. Unterscheidet man aber Geist und Materie nicht im Prinzip von Anfang an, wie soll dann noch ein Unterschied zwischen beiden möglich sein? Woher soll er kommen? Wann soll er eintreten? Wie soll in eine einfache, alles mit absoluter Notwendigkeit beherrschende Ursache ein anderweitiger Faktor hineinkommen, wenn wir nicht eine zweite ebenso mächtige entgegengesetzte Ursache vom Anfang an hinzudenken, welche die erste Ursache zwingt, sich diese Modifikation gefallen zu lassen? Wenn aber beide Prinzipien in der Welt denselben Gesetzen zu gehorchen scheinen, so könnte dies sehr wohl sein, ohne daß darum der Gegensatz aufhörte. Beide gehorchen an sich ihrem eigenen Gesetze und erzeugen da, wo sie sich und inwieweit sie sich miteinander verbinden, eine neue, nur in der Verbindung bestehende Ordnung. Diese Ordnung gehört weder dem einen noch dem anderen Prinzip vollständig an, sondern gilt nur inbezug auf die Verbindung, in welcher die unbedingte Herrschaft des Gesetzes einer absoluten Notwendigkeit ebenso wie die einer absoluten Freiheit suspendiert erscheint."[1]

Wir kommen zu dem dritten Einwand. An Stelle der zwingenden Ursache setzt man die zwingenden Motive. Darauf ist nach Deutinger zu antworten: Die Motive sind „entweder nichts als selbst wieder die zwingende äußere Ursache, und dann ist von einer Unterscheidung und Wahl keine Rede, oder sie führen zu einem neuen, entgegengesetzten Prinzip, welches nicht von außen hinein, sondern von innen heraus bestimmend wirkt. In der Tat wäre es völlig überflüssig und töricht, jemand durch Gründe bestimmen zu wollen, wenn alle unsere Gedanken lediglich nur von sinnlichen Einflüssen unbedingt abhängige Vorstellungen sind. Wozu Gründe, Bücher, Wissenschaft? Was helfen alle diese Formen den Sinnen und dem körperlichen Organismus, welcher die Gedanken allein erzeugt? Sobald man Gründe zuläßt, muß

[1] Deutinger: Anhang von „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie" 240—241.

man auch einen Einfluß auf eine vom Körper unabhängige Funktion des Denkvermögens annehmen und durch diese eine Umgestaltung der Begriffe oder wenigstens der Vorstellungen erwarten. Außerdem haben Gründe, die nicht auf die Sinne wirken, in der Tat keinen Sinn. Wenn es nur eine einzige zwingende Ursache gibt und diese Ursache der notwendig wirkende Organismus ist, so gibt es gar keinen Unterschied zwischen inneren und äußeren Gründen, oder einfach gesagt, es gibt keine Gründe. Wenn nun die Verteidiger des Materialismus und Bestreiter der Freiheit solche Gründe, die auf den Verstand und nicht auf die Sinne wirken sollen, dennoch aufstellen und ganze Bücher damit anfüllen, setzen sie sich in direkten Widerspruch mit ihren eigenen Voraussetzungen."[1] Wer zugebe, so sagt Deutinger ein andermal, daß das Wort auf irgend jemand Einfluß üben könne, habe damit eine Macht anerkannt, welche in ihrem Ursprung und in ihren Wirkungen auf einem Gesetze beruhe, welches dem physischen entgegengesetzt sei. Die Macht des Wortes wirke nicht materiell und nicht mit Notwendigkeit. Nur freie und persönliche Wesen könnten sprechen und das Gesprochene verstehen, das Mitgeteilte annehmen oder ablehnen.[2] „Wer redet, glaubt an die eigene Freiheit, wie an die Freiheit derjenigen, zu welchen er redet."[3]

Die Einwände, welche man bis in die neueste Zeit gegen die menschliche Willensfreiheit erhoben hat, lassen sich in ihren zahlreichen Variationen sämtlich auf die obigen zurückführen. Die Antwort Deutingers aber ist mehr als eine Entkräftung der Einwände. Während der Materialismus für seine Behauptung fast nur mit empirischen Beweisgründen argumentiert, begnügt sich Deutinger nicht, dessen Instanzen gleichfalls empirisch zu entkräften. Seine Antwort ist eine auf den tiefsten Grund des Problems gehende Untersuchung, welche die Freiheit des Menschen als wahre

[1] Deutinger: Anhang von „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie" 242—243.

[2] Ders.: Renan und das Wunder 113—114. [3] Ebd. 119.

Freiheit, metaphysische Freiheit offenbart, die dartut, daß der Wille letzte, unverursachte Ursache seiner Entscheidungen ist, daß die Bestimmung des Willens in dem Willen selber ruht.

b) Beweise.

Deutinger läßt es sich nicht genügen, die Einwände der Gegner von Grund aus zu zerstören und so auf negativem Wege den Beweis der Willensfreiheit zu erbringen. Er will auch positiv die menschliche Willensfreiheit erweisen. Deutinger geht hier wieder seinen eigenen Weg. Die Beweise, welche die Theologie gewöhnlich für den grundlegenden Satz der Willensfreiheit vorbringt, erscheinen ihm unhaltbar oder mindestens ungenügend der fortgeschrittenen, wissenschaftlichen Bewegung gegenüber.[1] Warum dies? Sie sind, sagt Deutinger, entweder auf die bloße Objektivität aufgebaut und folglich dem subjektiv wissenschaftlichen Bewußtsein gegenüber auf die einfache Negation, die notwendig in einem Zirkelbeweise endet, oder sie sind auf sonderheitliche nicht bis zum letzten subjektiven Erkenntnisgrunde zurückgeführte Erfahrungen aufgebaut, welche notwendig in unwissenschaftliche, bloß geglaubte, aber nicht erwiesene Behauptungen auslaufen.[2] Im ersten Falle beweise man die Möglichkeit der Offenbarung aus der subjektiven Freiheit, und diese aus der Wirklichkeit der Offenbarung. Im zweiten Falle laufe die Anführung der Reue, der Furcht vor der Strafe oder ähnlicher subjektiver Empfindungen auf eine einfache petitio principii hinaus, welche diese Empfindungen aus der Freiheit und die Freiheit aus diesen Empfindungen erklären müsse.[3] Deutinger denkt sicherlich zu gering über diese „gewöhnlichen" Beweise. Sie gründen und ruhen auf der Wertung des Selbstbewußtseins, das jedem seine sittliche Freiheit aufs lauteste bezeugt und gewährleistet. Wer diese Grundwahrheit der Menschlichkeit über Bord geworfen, auf theoretischem Wege einem solchen beizukommen und die Anerkennung der Freiheit ihm

[1] Deutinger: Moralphilosophie 38. [2] Ebd. [3] Ebd.

demonstrativ aufzunötigen, wird, wenn auch nicht unmöglich, doch sehr schwer sein. Schwer ist ein solcher Beweis zu führen, noch schwerer, die Beweiskraft lebendig zu fühlen. Es ist darum auch gar nicht überraschend, wenn Deutinger gleichsam am Schlusse aller seiner Ausführungen zu dem an sich klaren Beweise zurückkehrt, d. h. wenn wir ihn öfter sagen hören, die Freiheit sei die klarste Tatsache des Selbstbewußtseins, ein tieferer Ausgangspunkt des Beweises sei nicht nötig, nicht möglich. Deutinger tut also unrecht, von den „gewöhnlichen" Beweisen zu sagen: Das seien einer längst vergangenen Zeit abgeborgte prinzipienlose Beweisarten. Sie taugten nicht, um dem Notwendigkeitsprinzip und Absolutismus der neueren Philosophie gegenüber die menschliche Freiheit zu beweisen.[1] Doch hören wir den Beweis, welcher Deutinger genügen soll. Er sagt, dieser bedürfe eines Ausgangspunktes, welcher „als unveränderliche Widerlage eine sichere Grundlage zur Auflegung des logischen Hebels ebensosehr wie zur Abweisung und Verteidigung gegen jeden möglichen Angriff darbietet."[2]

In der genauen Ausscheidung der subjektiven und objektiven Bestimmung des Ich sieht Deutinger die Möglichkeit, den wahrhaft wissenschaftlichen über alle Angriffe erhabenen Beweis erlangen zu können. Auf dreifachem Wege erstrebt er demnach sein Ziel; er gibt uns außer einem subjektiven einen objektiven und einen subjektiv-objektiven Beweis. Den objektiven Beweis gewinnt er aus der Untersuchung des Nicht-Ich, des absoluten Ich und des reinen Nicht-Ich. Außer dem subjektiven und dem objektiven Beweise führt Deutinger aus der objektiven Wirklichkeit des subjektiv denkenden Ichs noch den dritten Beweis.

α) Subjektiver Beweis.

Wie führt Deutinger denselben? Überraschend genug sieht er die „Grundlage zur Auflegung des logischen Hebels" in der Behauptung selbst, dem Satze, der bewiesen werden soll: Der Mensch ist frei. Dieser Satz könne entweder

[1] Deutinger: Moralphilosophie 38. [2] Ebd. 39.

geleugnet oder zugegeben werden, für beide Fälle sei er gleich beweisend.[1]

„Der Mensch ist frei.“ Man kann dies zugeben. In diesem Falle bin ich eigentlich des Beweises enthoben. Doch davon abgesehen; in dem Verhalten des andern meiner Behauptung gegenüber liegt ein tatsächlicher Beweis der Freiheit. Wer meine Behauptung bejaht, tut dies, weil er es kann, will oder muß. Ein vierter Fall ist nicht denkbar.

Wer bejaht, weil er kann, der gibt das mögliche Verneinen-Können zu; wer nicht verneinen könnte, kann auch nicht bejahen, er muß bejahen. Wer also bejaht, weil er bejahen kann, der muß zwischen dem Bejahen- und Verneinen-Können die Wahl haben und sich aus eigener Macht für das eine oder andere entscheiden können. Wer also die Behauptung, daß der Mensch frei ist, subjektiv zugibt, weil er sie subjektiv zugeben kann, der gibt sie auch objektiv zu.

Der Beweisgang und das Resultat ist dasselbe für den Fall, daß der andere meine Behauptung bejaht, weil er will.

Das wichtigste Moment des Beweises fehlt noch. Der Mensch ist frei; dies kann man bejahen, weil man muß. Nun aber muß, wer dies zugibt, weil er muß, entweder schlechthin, also objektiv, jede Behauptung und folglich auch diese zugeben, oder er muß nur diejenige zugeben, welcher er nicht widersprechen kann, weil er sonst sein Zugeben- und Widersprechen-Können selbst aufheben, weil er mit dem Widerspruche die Behauptung ebensogut zugeben würde, wie durch die Bejahung. Wer schlechthin jede Behauptung ohne Möglichkeit des Widersprechen-Könnens zugeben muß, für den kann es auch keine Behauptung mehr geben, denn es kann ihm die Möglichkeit eines andern, das nicht durch Notwendigkeit schon zum voraus, ehe es von einem andern ausgesprochen wird, in ihn gesetzt ist, gar nicht begegnen. Von keinem Menschen kann dann irgendeine Behauptung ausgesprochen werden,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 39.

denn jede muß mit gleicher Notwendigkeit in jedem Menschen zu jeder Zeit Gesetz gewesen sein, und eine Verschiedenheit der Meinungen, Ansichten und Behauptungen wäre dann zu keiner Zeit zwischen den Menschen möglich gewesen. Wo die Möglichkeit des Widerspruchs aufhört, hört die Möglichkeit des Behaupten-Könnens und mit ihr auch die des Bejahen-Könnens und mit ihr die des Denken- und Philosophieren-Könnens und überhaupt jede subjektive Möglichkeit einer einem Anderen gegenübertreten könnenden Tätigkeit gänzlich auf. Wenn nun aber auch nur der Versuch, die Freiheit beweisen zu wollen, hervortreten kann, so ist damit die Behauptung einer allgemeinen Notwendigkeit des Zugeben-Müssens und des Nichtwidersprechen-Könnens durch die Tat aufgehoben. Ist nun aber der Fall, daß jemand diese Behauptung zugeben muß, weil er überhaupt jede zugeben müßte, unmöglich, so kann diese Behauptung nur darum zugegeben werden müssen, weil sie zugegeben werden kann, und weil, wer sie nicht zugibt, diesem Können und folglich sich selbst widersprechen müßte. Das Müssen ist also keine objektiv allgemeine Notwendigkeit, sondern nur die subjektive Entscheidung für die sonderheitliche und bestimmte Wahrheit und weil Entscheidung so auch Voraussetzung einer eintreten müssenden Selbstbestimmung.[1]

„Der Mensch ist frei.“ Man kann dies auch leugnen; aber wer dies tut, der bejaht die Behauptung im Grunde noch kräftiger, als wer sie bejaht. Das Zweifeln, das Widersprechen kann nicht aus der allgemeinen, bei allen gleichen Natur, sondern nur aus der Besonderheit der subjektiven Bewegung, also aus der eigenen, von ihm selbst abhängigen Tätigkeit des einzelnen, aus dem freitätigen „Selbst“, das den Menschen über das bloße Gattungsleben erhebt, erklärt werden.“ Der Gegner verneint, weil er kann, will oder muß.

In den beiden ersten Fällen wird der Gegner wie oben ad absurdum geführt.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 39—41.

Das Widersprechen-Müssen ist durch den eintretenden Widerspruch selbst als unmöglich gesetzt. Wer einer Behauptung widerspricht, für den kann gar keine allgemeine Notwendigkeit des Widersprechen-Müssens gedacht werden; wäre die Notwendigkeit eine allgemeine, so wäre eben der Gegensatz ein unmöglicher. Nun wird dieser durch den Widerspruch zugegeben, also auch das Behaupten-Können und folglich auch das Bejahen- und Verneinen-Können. Der Behauptende bejaht offenbar seine Behauptung, und der Widersprechende verneint sie, folglich kann sie bejaht oder verneint werden, ein allgemeines Verneintwerden-Müssen ist durch die bestimmte Verneinung selbst aufgehoben.[1]

Deutinger schließt den subjektiven Beweis ab, indem er diese in doppeltem, in negativem und affirmativem Gange gefundenen Resultate mit dem Ausgangspunkt alles Wissens in Zusammenhang bringt und dadurch denselben zu einem positiven, „wahrhaft wissenschaftlichen" Beweise erhebt. Unantastbar ist wohl der Satz: Die Wissenschaft muß alles dasjenige als notwendig wahr anerkennen, was mit einem unumstößlich wahren Satze mit innerer Notwendigkeit zusammenhängt.[2] Diese Voraussetzung trifft aber hier zu. Die Thesis ist eben nichts anderes als jener oberste unumstößlich wahre Satz. Zweifeln ist Bejahen, und Verneinen-Können ist Freiheit. Der Obersatz unserer Behauptung fällt also mit dem logisch letzten Obersatz einer jeden Erkenntnis wesentlich zusammen; er ist damit als ein logisch und subjektiv unumstößlich gewisser erwiesen.[3]

β) Objektiver Beweis.

Der objektive Beweis wird gewonnen aus der Untersuchung des Nicht-Ich, des absoluten Ich und des reinen Nicht-Ich. Als grundlegend für diese Untersuchung betrachten wir den Deutingerschen Gottesbeweis.[4]

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 42.
[2] Ebd. [3] Ebd. 43.
[4] Georg Sattel: Martin Deutingers Gotteslehre 66 ff.

Voraussetzung ist also: Es gibt eine absolute Freiheit und eine reine Notwendigkeit.

Die menschliche Willensfreiheit wird nun wie folgt bewiesen: Wenn der göttliche Wille Wesen außer sich mit Freiheit hervorbringt, so wird er als Wille nicht ohne Zweck schaffen. Gott kann aber keinen Zweck haben als einen vollkommenen; denn ein vollkommener Wille setzt den höchsten und vollkommensten Zweck. Gott als der Höchste und Vollkommenste kann also, wenn er will, nur sich selber wollen. Eine Schöpfung möchte demnach unmöglich erscheinen. Die Lösung der Schwierigkeit liegt nur in der Annahme, daß die Schöpfung, wenn sie nicht an sich vollkommen ist, ein Ziel der Vollkommenheit erhält. Deutinger sagt: Weil Gott nicht das an sich Unvollkommene wollen könne, so müsse er dieses mittelbar und nur als mittelbar Unvollkommene, in der Mittelbarkeit selbst aber Vollkommene, mit der Möglichkeit begabt haben, das Vollkommene zu wollen, und was es nicht durch das Sein sei, durch den Willen in sich zu setzen. So habe Gott das Vollkommene in dem Unvollkommenen gewollt, das er als ein Unvollkommenes geschaffen habe, um das Vollkommene, also Gott, wollen zu können. Der Zweck der Schöpfung sei somit doch wieder ein mittelbar das Vollkommene wollender Zweck, der in diesem Wollen sich selbst wolle und doch auch ein Anderes, nämlich das Gott wollen- und in diesem Wollen vollkommen und selig werden könnende Geschöpf. Es habe also der Mensch dem möglichen Zwecke der Schöpfung gemäß als ein Gott wollen- und liebenkönnendes Geschöpf, folglich als ein freies geschaffen werden müssen. Wenn aber der Mensch imstande sein solle, Gott zu wollen und zu lieben, so müsse er auch Gott nicht wollen und lieben können; denn wenn er nicht beides könne, so könne er keines von beiden; könne er aber beides, ihn lieben oder nicht lieben, so sei er seinem Wesen nach frei.[1]

Wir wenden uns zum absoluten Nicht-Ich, zu der reinen Notwendigkeit, das unserem Ich gegenübersteht

[1] Deutinger: Moralphilosophie 46—47.

und in keiner Beziehung ein Ich ist. Welche Bedeutung hat dieses Nicht-Ich, dieses absolut Bedingte? Offenbar muß es, wie es durch das Absolute ist, auch für ein Anderes sein.[1] Wer ist dieses? Gott kann es nicht sein, er bedarf als das absolute Sein keines anderen Seins außer sich.[2] Wenn dieses Nicht-Ich nur als abhängiges und folglich rein notwendiges und somit nicht wollenkönnendes gedacht werden müsse, so könne weder in Gott noch in dem Nicht-Ich an sich betrachtet die Möglichkeit liegen, daß dieses Nicht-Ich für Gott sein könnte. Da es kein Wollendes sei, so könne es bloß ein Gewolltes sein. Wenn es nun ein von Gott Gewolltes wäre und zwar ein von Gott unmittelbar Gewolltes, so müßte Gott das Nichtwollende und rein Notwendige unmittelbar wollen können; wenn er aber das rein Notwendige wollte und doch nur sich selbst wollen könne, so müßte er auch in dem rein Notwendigen sich selbst wollen, er müßte also auch selbst das rein Notwendige sein, und wäre er das rein Notwendige, so könnte er weder das Notwendige noch irgend ein Anderes mehr wollen. Wie nun das Notwendige nicht unmittelbar von Gott gewollt werden, also nicht durch den Willen Gottes für ihn sein könne, so könne es auch nicht dem Sein nach für ihn sein, weil es nicht sein göttliches Sein sei. Als ein Anderes von ihm könne es nicht durch die Andersheit seiner Natur mit ihm eins werden, und eine Gott wollenkönnende Bestimmung sei nicht in ihm. Da es nun nicht für Gott und nicht für sich sein könne, so müsse es für das dritte dieser drei notwendig zu denkenden Objekte seiend gedacht werden. Für dieses relative Ich könne es aber nur dann sein, wenn dieses nicht bloß, wie das reine Nicht-Ich, ein rein notwendiges, sondern auch ein freies, ein ein Anderes wollenkönnendes sei. Sobald dieses Ich als ein freies gedacht werde, sei damit auch die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Nicht-Ich erklärt; denn nun erscheine dieses als die von dem absoluten Ich dem relativen beigegebene negative Bestimmtheit und Begrenzung, als notwendiger Unterschied des

[1] Deutinger: Moralphilosophie 48. [2] Ebd.

relativen Ich, das mit diesem Nicht-Ich durch das gleich notwendige und bedingte Sein verbunden ist. So wie also das subjektiv denkende Ich ein notwendiges Nicht-Ich außer sich und im Gegensatze von sich und dem absoluten Ich sich denken müsse und dessen durch den ersten Akt seines Bewußtseins gewiß sei, so sei es auch seiner Freiheit gewiß.[1]

Die beiden Momente, die wir eben dargelegt haben, ergänzen einander. Sobald das Ich um sein Ich weiß, wird es mit dieser Erkenntnis des absoluten Ich sich bewußt wie des absoluten Nicht-Ich, der absoluten Bedingtheit und seiner Mittelstellung. Das Ich findet sich in einem mittleren Verhältnisse zwischen dem absoluten Ich und Nicht-Ich und erscheint beiden zugleich als ähnlich und unähnlich. Mit beiden hat das Ich etwas gemeinsam, von beiden ist es verschieden. Das Problem löst sich in der relativen Freiheit des Menschen. Das denkende Ich muß sich als ein freies denken, um sich im Unterschiede und in der Einheit beider zugleich denken zu können. Im Verhältnisse zum Nicht-Ich kann es mit demselben nur gleich sein, indem es ein abhängig seiendes ist, nicht aber inwiefern es ein subjektiv einheitliches Ich ist, weil diese einheitliche Ichheit von dem Nicht-Ich gänzlich ausgeschlossen ist. Es ist aber nicht bloß mit dem Nicht-Ich gleich, sondern auch wieder von ihm verschieden. Da nun das Nicht-Ich ein ganz Unfreies und Bedingtes ist, so kann ein von demselben verschiedenes Ich nicht wieder ein rein Bedingtes sein, sondern muß auch ein Bedingendes und Selbstbestimmenkönnendes, also freies sein. Ebenso muß das subjektive Ich sich Gott ähnlich und zugleich verschieden von ihm denken. Diese Gleichheit kann nun nicht darin bestehen, worin die wesentliche Verschiedenheit Gottes besteht, in der Gleichheit mit dem absoluten, unendlichen und vollkommenen Sein Gottes. Das von Gott verschiedene Ich kann nicht wie Gott aus und durch sich selbst sein. Wenn nun dieses Ich mit Gott nicht durch sein Sein gleich sein kann und doch eine gewisse

[1] Deutinger: Moralphilosophie 49.

Gleichheit mit Gott haben muß, so kann diese Gleichheit nur in dem zweiten Grunde desselben liegen, nämlich in dem Grunde der freien Selbstbestimmung. Das relative Ich hat daher durch seine Freiheit allein die in ihm notwendig gedachte Ähnlichkeit mit Gott.[1]

Der objektive Beweis läßt sich nun prägnant zusammenfassen: Der Mensch ist „frei, weil er ein Ich und Nicht-Ich zugleich, weil er Gott und der Natur ähnlich und unähnlich ist und ein mittelbares, zwischen beiden stehendes Sein hat, denn dieses mittelbare Sein kann nicht gedacht werden ohne Verhältnis und Beziehung zu den beiden objektiven absoluten Gegensätzen. Nun kann aber die Natur aus sich selbst in keine Beziehung zu dem subjektiven Ich treten, weil sie rein notwendig ist. Diese Beziehung muß also durch das nicht Notwendige im Menschen, durch seine Freiheit vermittelt werden. Ebenso könnte Gott in keine Beziehung zu dem rein Notwendigen treten, weil jede Notwendigkeit aus ihm gänzlich ausgeschlossen ist, wenn nicht eine ihn wollenkönnende Freiheit diese Notwendigkeit außer ihm durch ihre Verbindung mit derselben mit ihm in eine mittelbare Verbindung brächte. So kann Gott die Natur wollen und sogar lieben, weil er den Menschen lieben kann und folglich die Natur durch ihn und um seinetwillen liebt. Ebenso kann nun die Natur Gott wollen und lieben, inwiefern der Mensch sich derselben zum Dienste Gottes bedienen, sie als Mittel seiner Liebe zu Gott gebrauchen und Gott als Ausdruck und Opfer seiner Liebe darbringen kann.“[2]

γ) Der subjektiv-objektive Beweis.

Außer dem subjektiven und dem objektiven Beweise führt Deutinger „aus der objektiven Wirklichkeit des subjektiv denkenden Ichs“[3] den dritten Beweis. Auch hier sehen wir so wie in den vorausgehenden Beweisen, wie er dem dreifachen Denkgesetze entsprechend in drei Gedanken wie in drei Linien die Figur des Beweises schließt.

Indem ich denke, muß ich etwas denken, etwas, ein

[1] Deutinger: Moralphilosophie 49—50. [2] Ebd. 50. [3] Ebd. 51.

Anderes, was meiner Subjektivität gegenübersteht. Ich setze durch das Denken etwas außer mir Bestehendes in mir. Damit ich aber etwas Anderes als Anderes denken kann, muß ich mich als ein Einiges wissen. Bin ich nicht für mich, so kann die Erkenntnis eines Anderen nicht in mir sein.[1] Die Tätigkeit des Denkens kann dann nicht ein Setzen eines Anderen in mir, sondern nur ein Setzen und Aufgehen meiner selbst in einem Anderen sein. Wenn ich mich aber denkend in einem Anderen verliere, so habe ich weder mich noch das Andere in mir, und die Tätigkeit des Denkens ist im ersten Akte des Wissens von sich unmöglich. Damit also das Denken, dessen wir durch den ersten Akt unseres Bewußtseins gewiß sind, als solches, nämlich als Vermittelung eines außer mir Seienden mit mir, sein kann, muß ich zuvor ein für mich seiendes Ich sein. Inwiefern ich nun für mich bin und das Verhältnis eines Anderen zu meinem Ich bestimmen kann, bin ich in dieser Hinsicht ein Anderes in mir und im Verhältnisse zu mir, also in einer Hinsicht für mich Bestimmendes. Da nun das Fürsichsein gegenüber dieser Bestimmung in mir liegt, so ist der Bestimmungsgrund in mir, und ich bin als ein für sich seiendes und selbstbestimmendes auch ein freies Ich. Soll also überhaupt eine Objektivität von mir gedacht werden können, so muß ich mich dieser gegenüber als selbstbestimmendes und somit freies Subjekt wissen.[2]

Doch nicht nur die Tatsache des Denkens ist Beweis; dieselbe Erkenntnis drängt sich auf, sobald das Denken auf seinen Inhalt sich besinnt. Der Mensch wird nur durch das Nicht-Ich seines Ich, seiner selbst sich bewußt, aber zugleich mit dem Nicht-Ich offenbart sich dem Ich in dem Gegensatze ein Zwiespalt. Diesen erkennt es „zunächst durch den Widerspruch der wahrnehmenden Empfindung, die in der Unbehaglichkeit des natürlichen Zustandes an das in der Natur mit derselben zugleich sich offenbarende Übel annahct".[3] Diese Wahrnehmung können wir nirgends umgehen. Überall findet der Mensch

[1] Deutinger: Moralphilosophie 51. [2] Ebd. 51—52. [3] Ebd. 53.

die Äußerlichkeit in Opposition mit sich; überall wird er von dem Zustande des fühlbaren Mangels zur Tätigkeit und Bewegung, diesem Mangel abzuhelfen, angespornt. Auch der Ausgangspunkt seines Bewußtseins wird von dem Mangel der gefühlten Unwissenheit veranlaßt. Allein auch darin liegt ein Segen, daß der Unsegen, der auf ihm ruht, seine eigene freie Tätigkeit wecken muß, und überall wird der Mensch zur wahren Freiheit durch das Bestreben geleitet, der ihm von außen begegnenden Unfreiheit in sich durch eigene Tätigkeit abzuhelfen.[1]

Inwiefern ist diese mit dem Denken gegebene Empfindung ein Beweis für die Willensfreiheit? „Wäre dieser Gegensatz des empfundenen Mangels gegenüber der subjektiven Empfindung ein bloß natürlicher, so würde er durch die Naturnotwendigkeit seines Verhältnisses außerhalb der Empfindung stehen und nie das Bewußtsein des Andersseiu-Könnens gestatten. Was so ist, wie es sein muß, daran kann kein Anderssein-Können gedacht werden, außer es ist in dem Denkenden oder Gedachten ein sekundäres, nicht in der ersten Bildung gelegenes, unnatürliches und unregelmäßiges Verhältnis eingetreten. Nun ist der Mensch mit dem ersten Akte des aus der notwendigen Wahrnehmung hervorgehenden Denkens nicht bloß des notwendigen Verhältnisses der Objektivität zu sich überhaupt, sondern auch dieses Zustandes seiner Wahrnehmung sich gewiß, daß er in einem sekundären Widerspruch sich befindet. Er muß also notwendig ein sekundär eingetretenes Mißverhältnis zwischen sich und der objektiven Natur, mit der er nicht bloß im einfachen Gegensatze, sondern im gesteigerten Widerspruche sich befindet, voraussetzen."[2] Wenn man nun aber annehmen muß, daß der Schöpfer notwendig in der Schöpfung keinen anderen Zustand als den geordneten, jedem Einzelwesen in seiner Bestimmtheit vollkommen entsprechenden, also relativ vollkommensten Zustand hat wollen können, so kann der fühlbare Zustand des herrschenden Mißverhältnisses nicht von Gott hervorgerufen sein.[3] Dieser Zustand kann

[1] Deutinger: Moralphilosophie 54. [2] Ebd. 53. [3] Ebd.

aber auch nicht durch die Notwendigkeit der Natur gekommen sein, weil in dieser Notwendigkeit die Unmöglichkeit einer Änderung des ursprünglichen Verhältnisses liegt. Es ist also notwendig, daß dieses Mißverhältnis seinen Grund in dem subjektiven Ich, welches zwischen Gott und der Natur in der Mitte liegt, hat. Diese Erkenntnis fordert aber als Voraussetzung die Willensfreiheit des subjektiven Ich. Wenn das subjektive Ich allein diesen Zustand hervorgerufen haben kann, so kann es nämlich nicht vermöge der Notwendigkeit, die auch in der Natur liegt, diese Änderung des natürlichen Verhältnisses herbeigeführt haben. Ist aber das Verhältnis ein der Natur überhaupt und folglich auch der menschlichen Natur widersprechendes, so muß in dem Menschen ein höherer Grund seiner Tätigkeit liegen als der der bloßen Naturnotwendigkeit. Es muß also der Mensch nicht bloß um der Denkbarkeit der Objektivität überhaupt willen, sondern auch wegen der besonderen Art des wahrnehmbaren Verhältnisses der einzelnen Objekte zu sich als freies Wesen sich denken.[1]

Das einheitliche Verhältnis der sonderheitlichen Wahrnehmung zur Objektivität überhaupt im subjektiven Bewußtsein steht da als Beweis der objektiven Freiheit. Der Mensch muß überall in seiner einzelnen Tätigkeit von der Negation ausgehen, hörten wir schon. Daraus schließt aber Deutinger: In dieser Negation selbst könne nicht der Grund eines positiven Bewußtseins, also auch nicht einmal der positive Grund vom Bewußtsein dieser Negation liegen. In dieser Negation werde der Mensch von einem Anderen, ihm im Widerspruch gegenüberstehenden, bestimmt. Wenn er darum aus dieser mit ihm in Negation stehenden Bestimmung herauskommen solle, so müsse der Grund des positiven Könnens in ihm selber liegen. Liege nun das Bedingende negativ außer ihm, so liege es positiv in ihm, und gerade durch die Notwendigkeit einer von ihm selbst zu machenden Bestimmung, auf die er durch das allgemeine

[1] Deutinger: Moralphilosophie 53—54.

und sonderheitliche Verhältnis angewiesen sei, werde er des positiv bestimmenden Grundes in sich gewiß. Indem er den Mangel in sich fühle und durch die Negation seiner selbst von einem Anderen veranlaßt werde, diesem Mangel abzuhelfen, werde er der Macht in sich gewiß, ein Anderes für sich und sich für ein Anderes bestimmen zu können. Indem nun das an sich Bestimmte in doppelter Negation ihm gegenüber trete, werde er dadurch auf den Unterschied des Bestimmenden von dem Bestimmten aufmerksam und erkenne in dem notwendig geoffenbarten Widerspruch auch den verborgenen Gegensatz der Notwendigkeit. Er müsse daher suchen, die Leerheit in sich durch ein Anderes zu erfüllen, welches er als Mittel seiner Tätigkeit darum setze, weil er es als ein sich selbst nicht bestimmen Könnendes, rein Notwendiges, erkenne. Indem er es aber als notwendiges Mittel seiner Tätigkeit erfasse, erfasse er damit seine Tätigkeit als eine über der reinen Notwendigkeit bestehende, folglich subjektiv freie. Indem er aber zugleich des Bedürfnisses eines solchen Mittels sich bewußt werde, werde er sich auch der Unmöglichkeit bewußt, dieses Mittel aus sich selbst hervorbringen zu können, weil es dann eben kein notwendiges Mittel mehr für ihn wäre. Sei aber dieses Mittel ein anderes, von einem anderen Wesen hervorgebrachtes, so müsse dieses Wesen ein unmittelbares, keines notwendigen Mittels bedürftiges Wesen sein. Indem er nun von diesem Wesen wisse, wisse er es auch in einer Beziehung zu sich, weil, wenn es in keiner Beziehung zu ihm wäre, er auch nichts von ihm wissen könnte. Weil er aber das eine Objekt in notwendiger Beziehung zu sich wisse, so wisse er von diesem anderen Objekt, daß er nicht in notwendiger, sondern in freier Beziehung zu ihm stehen müsse. Dieses Objekt stehe ihm daher nicht als Mittel, das er für sich zum Dienste seiner Tätigkeit brauchen könne, sondern als Zweck, nicht als Objekt, das er für sich, sondern als Objekt, für das er sich bestimmen könne, gegenüber. Indem nun der Mensch wisse, daß er ein Anderes für sich und sich für ein Anderes bestimmen könne, sei er aus der durch die

sinnliche Wahrnehmung der notwendigen Objektivität hervorgehenden Bewegung zum Bewußtsein der zweifachen Gewißheit der Selbstbestimmung und Freiheit in sich gekommen.[1]

Im Rückblick auf die eben dargelegten drei Beweise möchten wir nur das eine sagen: Die drei Beweise sind voll und ganz stichhaltig, der dritte Beweis erscheint uns aber geradezu derartig, daß wir nicht wissen, welchen Einwurf man dagegen erheben könnte.

Die Freiheit ist es also, für welche der Mensch das innerste Zeugnis seines Lebens hat. Sie ist uns mit dem Selbstbewußtsein gegeben, mag es auch, wie Kuno Fischer sagt, eine Reihe der bedeutendsten und scharfsinnigsten Denker gegeben haben, die ohne Zweifel jenes Selbstgefühl auch gehabt und dennoch die Freiheit verneint, vollkommen verneint haben.[2] Die Freiheit, von der unser Selbstbewußtsein überzeugt ist, ist nicht nur ein Selbstgefühl, sondern wirklich die sicherste Tatsache. Die Gründe, die Deutinger für die Freiheit entwickelt, machen es erklärlich, daß man sagen kann: die Freiheit ist uns mit dem Selbstbewußtsein gegeben, daß man sagen kann, wie Cartesius sich ausdrückt, sie ist die klarste und vollkommenste Tatsache des Selbstbewußtseins.[3] Das Bewußtsein unserer Freiheit ist also, um nochmals Worte Deutingers zu gebrauchen, was uns am meisten gewiß ist, es ist das Gewisseste, was in uns lebt, wodurch alles andere Gewißheit und Bedeutung für uns gewinnt.[4] Die Gewißheit unserer Freiheit ist „uns näher und gegenwärtiger als selbst die Gewißheit des sinnlichen Genusses. Der sinnliche Genuß gibt immer nur das, was von außen aufgenommen und durch die äußeren Organe in den menschlichen Leib gebracht wird. Mit dem Menschen selbst aber unmittelbar gegeben, ihm selbst innewohnend und unzertrennlich von ihm ist das Bewußt-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 55—56.

[2] Kuno Fischer: Über die menschliche Freiheit 11.

[3] Medit. IV de prima philos.; princ. philos. I § 37—41.

[4] Deutinger: Msc. zu den Vorträgen über das Apostolische Glaubensbekenntnis.

sein der persönlichen Freiheit. Diese ist wirklicher und ist gegenwärtiger für uns als jedes andere äußere Leben der Welt. Des äußeren Lebens werden wir ja erst durch jene innere Gewißheit gewiß."[1]

2. Relativität der menschlichen Willensfreiheit.

Oben wurde schon betont, wie von der richtigen Bestimmung der menschlichen Freiheit die letzte und höchste Gestaltung und Ausbildung der philosophischen wie der allgemein menschlichen Erkenntnis überhaupt abhängt. Die eingehendste Untersuchung dieses Problems ist damit geboten. Und dies vielleicht noch um so mehr, da, wie Deutinger meint, gerade in den Begriffen, die mit der menschlichen Freiheit zusammenhängen, die höchste Ungenauigkeit, Willkür und Verwirrung herrschend geworden sei.[2] Der Mensch ist ein freiheitliches Wesen das haben wir schon als eine unantastbare Wahrheit erkannt. Aber auch das hat sich mit und aus den Beweisen aufgedrängt und ist die stete Empfindung unserer Erkenntnis: Der Mensch ist nicht die Freiheit, er hat nur Freiheit. „Der unwidersprechlichste Erfahrungssatz der menschlichen Erkenntnis bleibt stets die Doppelseitigkeit seiner eigenen Natur. Der Mensch kann auf der einen Seite ebensowenig seinen göttlichen Ursprung vergessen, als er auf der anderen die Beschränktheit seines Wesens verleugnen kann. Alle Manifeste des Geistes vom absoluten Sein des Menschen helfen ihm ebensowenig über die Schwachheit seines Fleisches und über die Gebrechlichkeit seines Lebens, als über die Beschränktheit seines Wissens und über die Ohnmacht seines Willens hinüber. Desgleichen sind aber auch alle Zeugnisse des Atheismus von der rein tierischen Natur und der Materialität der menschlichen Seele nicht imstande, die Furcht des Todes und den Schauder vor einem unbekannten Jenseits gänzlich zu verbannen."[3]

Unsere Freiheit ist eine relative. Was ist damit

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 410.

[2] Ders.: Moralphilosophie 75. [3] Ders.: Kunstlehre 38.

alles gesagt? Mit einigen Aussprüchen Deutingers sei es vorerst prägnant umschrieben. „Der Mensch hat freien Willen. Also das Vermögen der Selbstbestimmung in seiner Sphäre. Diese Sphäre ist die des endlichen Geistes.“[1] „Die Wesenheit des Menschen besteht darin, zugleich frei und bestimmt zu sein.“[2] „Im Menschen ist Freiheit und Natur in gegenseitiger Wechselbestimmung.“[3] „In uns selbst ist ein doppeltes Reich und ein doppeltes Leben.“[4] Das Leben ist „stets aus zwei wechselseitig sich ergänzenden Gegensätzen zusammengefügt“.[5] Der Mensch ist ein Mittelwesen, das mit Gott die Freiheit, mit der Natur die Notwendigkeit und die Begrenztheit gemein hat.[6] Er ist keines von beiden ganz, sondern eben ein Mittelwesen zwischen beiden. Zwei Gegensätze, zwei Welten sind es, die sich in ihm miteinander ausgleichen. Der Mensch „ist die konkrete Einheit eines freien und unfreien Lebensprinzipes, und alle seine Tätigkeiten gehen aus der notwendigen Wechselwirkung beider entgegengesetzter Lebensbedingungen in ihm hervor. Wie er selbst abhängig und unabhängig zugleich ist, so ist es auch jede seiner Tätigkeiten. Durch die unmittelbare Einheit zweier Lebensbedingungen in sich ist er beider Reiche außer sich unmittelbar gewiß“.[7] „Alle Kräfte des Menschen sind von seiner sinnlichen Natur und seinem Willen zugleich abhängig.“[8]

Begründen und beschreiben wir nun im Geiste Deutingers die Tatsache der Relativität der Willensfreiheit etwas näher. Wir müssen da vor allem die Grenzen des subjektiven Ichs untersuchen, seine abhängige Stellung gegenüber der Freiheit wie Notwendigkeit charakterisieren, gleichsam die negative Seite der Frage nach der Be-

---

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 27—28 Anm.
[2] Deutinger: Kunstlehre I, 20.
[3] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 500.
[4] Ders.: Reich Gottes III, 205. [5] Ebd.
[6] Deutinger: Kunstlehre I, 33.
[7] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 13. [8] Ebd.

schaffenheit der menschlichen Willensfreiheit beantworten, dann müssen wir aber auch in die Tiefe dringen, gleichsam in das Leben der relativen Freiheit schauen. Oder um das Thema in kurze Fragen zu fassen: Was beschränkt die menschliche Freiheit? und: Wie offenbart sich die menschliche Freiheit? Von hier aus fällt dann auch noch ein Licht auf die Einwände gegen die Willensfreiheit wie Einfluß der Natur auf die Völker, Bedingtheit des Menschen durch Geburt, Anlagen, Fähigkeiten, physische Beschaffenheit, Temperament usw.

a) Was beschränkt die menschliche Freiheit?

Der Mensch ist erstens Gott gegenüber bedingt. Gott gegenüber ist der Mensch abhängig und zwar zunächst in Beziehung auf sein Sein, in Beziehung auf seine Geschaffenheit. Der Mensch ist „frei nicht durch die Natur, sondern in der Natur, durch den Willen. Die erste Bedingung alles Handelns ist stets die von Gott uns gegebene Natur und Fähigkeit. Um frei zu sein, müssen wir zuerst das Sein empfangen haben".[1] Nicht abhängig ist der Mensch unmittelbar in Beziehung auf die Beschaffenheit des Seins, er ist unabhängig, inwiefern das Sein das seinige ist, inwiefern er für sich ist. Indem aber der Mensch, zeigt Deutinger, von Gott abhängig ist unmittelbar in Beziehung auf sein Sein, ist er mittelbar auch in Beziehung auf seine Freiheit abhängig. Eine Freiheit in dem abhängig Seienden ist nur denkbar bei der freien Bestimmung derselben durch den absolut Bestimmenden und Freien.[2] Diese Freiheit, sagt Deutinger, werde dadurch sich offenbaren müssen, daß in dem abhängig Seienden ein Bewußtsein von dem Sein als von einem bloßen Grunde seiner Eigenheit sich finde. Wer aber seines Seins sich auch bewußt sein könne, der habe in diesem Können auch noch die höhere Einheit der Beziehung seines Wesens zu dem absolut Freien ergriffen, welches absolut Freie ihm nicht mehr bloß als Bedingung

[1] Deutinger: Reich Gottes II, 134.
[2] Ders.: Moralphilosophie 58.

seines Seins, sondern auch noch als Objekt seines Bewußtseins, als sich ihm frei offenbarendes Wesen gegenüberstehe.[1] Daraus folgt denn auch: Der Mensch ist „in seiner Freiheit mittelbar von der göttlichen Freiheit abhängig durch das in ihm gesetzte Bewußtsein, welches als Selbstbewußtsein zugleich Bewußtsein, nicht bloß von dem Sein, sondern auch von dem bedingenden und absolut freien Grunde desselben, also Bewußtsein von einer nicht bloß seienden, sondern über dem Sein stehenden freien Beziehung des Absoluten zu ihm ist“.[2] Was dies besagt, werden wir später noch hören; mit einem Worte: Die menschliche Freiheit hat von der absoluten Freiheit, von Gott, ihren Inhalt und ihre Aufgabe und ihr Ziel zu erwarten.

Die menschliche Freiheit ist ferner bedingt von der geschaffenen Natur. Der Mensch bedarf dieser Schranke der Natur, um die Freiheit zu besitzen. Deutinger sagt, der Mensch könne nur frei sein, inwiefern er unfrei sei, denn wenn er nicht abhängig wäre, wäre er nicht geschaffen, und wenn er nicht geschaffen wäre, so wäre er gar nicht.[3] Das Bewußtsein des Menschen um sich und um das Nicht-Ich ist nur möglich, wenn er von beiden Nicht-Ich, dem absolut Bedingenden und dem absolut Bedingten verschieden ist und doch wieder daran teil hat. Wenn der Mensch von einem Bedingenden und Bedingten außer ihm wisse, so wisse er davon, inwiefern er beides zugleich, aber nicht als ein unmittelbares außer ihm Stehendes, sondern als ein mittelbar Geeintes in sich wisse. Inwiefern er nun das Ich als das absolut Freie außer sich und sich im Unterschiede von demselben denke, könne er sich nicht als das gänzlich Unfreie denken, denn sonst würde er auch das Freie nicht mehr denken können, aber auch nicht als das an sich Freie, denn sonst würde er sich nicht in dem Unterschiede von demselben denken. Denke er sich aber in diesem Unterschiede, so denke er sich in Verbindung mit dem Notwendigen, und denke

[1] Deutinger: Moralphilosophie 58. [2] Ebd. 58—59.
[3] Ebd. 60.

nicht bloß sich, sondern jede ihm gleiche Ichheit in dem gleichen Unterschiede.[1] Die unfreie Welt ist nicht um ihrer selbst willen geschaffen, sondern als Grenze, Basis und Spielraum für die kreatürliche Freiheit. Um nur nach einer Seite dies zu zeigen, Deutinger schreibt: „Unser Denken hängt so sehr mit dem sinnlichen Vorstellungsvermögen zusammen, daß alle unsere Gedanken durch Raum und Zeit und die daran haftenden Eindrücke bedingt sind. Kein menschlicher Gedanke vermag sich von der sinnlichen Basis seiner Tätigkeit ganz loszureißen. Die höchste Abstraktion setzt immer eine Grundlage voraus, worauf sie gebaut ist, und unterscheidet sich wesentlich von einer unmittelbaren geistigen Anschauung. Geistige Anschauungen, welche unmittelbar an Gott und den absoluten Geist hinanreichen, lassen sich überhaupt in Wirklichkeit nirgends nachweisen, sondern erscheinen selbst nur als verkleidete Abstraktionen."[2] Wir erinnern auch an die eben erwähnten Einwürfe gegen die Willensfreiheit. Der Mensch muß „seine Freiheit in einem an sich Bestimmten offenbaren. In dieser Offenbarung seiner Freiheit an einem Unfreien wird er seiner selbst bewußt und erwirbt der Freiheit einen Inhalt".[3] Nur in dem Ergreifen des „Nicht-Ich" liegt die Erfüllung des „Ich".[4] Die Persönlichkeit bedarf „der äußeren Objektivität, um die Freiheit an derselben zu erproben. Daher ist ohne Objektivität die menschliche Freiheit als eine wirkliche gar nicht denkbar".[5] Um diese Gedanken anders auszudrücken und weiter zu begründen: Die Schranke, die dem Menschen überhaupt und jedem einzelnen vermöge seiner natürlichen Anlagen und natürlichen Gaben auferlegt ist, diese Schranke scheint allerdings der Freiheit hinderlich in den Weg zu treten. Aber gerade diese Schranken sind es, durch welche der Mensch allein frei

[1] Deutinger: Moralphilosophie 60—61.
[2] Deutinger: Renan und das Wunder 125—126.
[3] Ders.: Kunstlehre I, 20.
[4] Ders.: Seelenlehre 110.
[5] Ders.: Poetik 51.

sein kann. Das Geschaffene kann das Unendliche nicht überschauen und noch weniger es beherrschen. Dem Unendlichen gegenüber müßte der Mensch unfrei sein. Daß ihm ein beschränktes Reich seiner Tätigkeit angewiesen ist, das macht ihn frei. Ein beschränktes Reich kann er übersehen, ein beschränktes Reich kann er beherrschen, in einem beschränkten Reiche kann er wahrhaft frei sein.[1]

Die Freiheit des Menschen trägt also ein doppeltes Verhältnis in sich, den natürlichen Grund und die über der Natur gegründete Kraft der Selbstbestimmung, weil ohne Natur nichts zu bestimmen und ohne Bestimmung kein Selbst, ohne Selbst aber auch die Natur keine für sich belebende und erkennende Einheit wäre. Der Mensch ist von Natur aus frei, und seine Freiheit ist eine natürliche, d. h. ihm mittelst eines unzertrennlich damit verbundenen unfreien Grundes gegeben. Natur und Freiheit sind in ihm unzertrennlich und bedingen sich gegenseitig.[2] Das ist demnach die Charakteristik der menschlichen Freiheit: Unsere Freiheit ist „beschränkt, mit einer unfreien Natur verbunden und in ihrer Betätigung an natürliche Bedingungen gebunden. Nur in der Wahl der Zwecke sind wir frei, nicht in der Wahl der Mittel und Organe unserer Handlungen".[3] Der Bestimmungsgrund unserer Handlung liegt lediglich in unserer Willkür.[4] Und wieder sagt Deutinger: „Jetzt offenbart sich das Wesen der Freiheit vorläufig darin, daß der Wille in die Zukunft zu greifen und sich selbst einen Lebensplan vorzuzeichnen vermag, daß die Absicht unserer Handlungen uns freigestellt ist, wenn auch nicht die Mittel, mit denen wir unsere Freiheit betätigen können".[5] Der bedingten Natur, die ist, nicht weil der Mensch sie wollte oder hervorbrachte und nach eigener Willkür gestaltete, sondern die dem Wollen- und Bilden-Können vorausgeht, steht die andere, die im Menschen sich regende Autonomie, die

[1] Deutinger: Msc. [2] Ders.: Poetik 392.
[3] Ders.: Renan und das Wunder 105.
[4] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 500.
[5] Ders.: Renan und das Wunder 158.

Selbstbestimmung des eigenen Willens, gegenüber, durch welche der Mensch mit jedem Augenblicke innerhalb des gegebenen Seins ein neues Sein beginnen, ein Sein des Wollens und Strebens, eine Welt, die Zwecke setzen kann.[1] Das Ich nimmt also durch seine Gebundenheit an die Gesetze seiner Tätigkeit und an das gegebene Sein und die gegebenen Seinsverhältnisse an der Notwendigkeit teil, ist aber an sich nicht notwendig, sondern frei, der Mensch also notwendig unfrei und frei zugleich. Seine Freiheit ist eine bedingte, eine nur mittelbar ponierende. Das menschliche Wollen wird daher zwar von dem Unfreien bestimmt, aber nicht ganz und gar, hängt nicht als bloße Folge mit demselben zusammen, sondern wirkt auf dasselbe zweckbestimmend zurück. So ist, wie Deutinger einmal sagt, die menschliche Freiheit in der Tat ein „Rätsel".[2] Wir sehen in ihr, sagt Deutinger wieder, eine Macht tätig, in welcher der Mensch den festen Kreis der Zeitenfolge durchbricht und ein neues Leben beginnt und seinen Willen in die Unsterblichkeit versenkt. Wie aber der Mensch, durch die Kraft seines Willens die Kreise der Zeit sozusagen durchbrechend, ein neues ewiges Leben mit jedem Augenblicke beginnen kann, so haftet dennoch sein Wille auch wieder an der irdischen Zeit, an den irdischen Mitteln und Augenblicken des irdischen Lebens. Das ist der Widerspruch, der im menschlichen Leben liegt, der Mensch ist immer unendlich und vermag doch wieder nur Endliches.[3] Ein andermal spricht Deutinger sich also darüber aus: „Zu den unorganischen Elementen sehen wir die organisierende Seele, zu den organischen und beseelten Wesen den freien Willen hinzukommen, welchen die organische Natur nicht hervorbringt und nicht einmal begreift, während er selbst die Macht hat, Zwecke zu verfolgen und Gedanken zu denken, die dem organischen Leben für sich unerreichbar sind. Der im Leibe lebende und sich bewegende Wille ist einerseits an den Leib

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 423.
[2] Ders.: Msc. Vorträge über das Apostolische Glaubensbekenntnis.
[3] Ebd.

gebunden und kann, solange er im Leibe lebt, nichts ohne diesen seinen Leib, der ihm zum Organe seiner Bewegung dient, und läßt sich in seinem Wollen und Denken doch nicht in den Schranken der Leiblichkeit festhalten, sondern blickt auf das Ewige und Unendliche wie auf ein ihm zuständiges Gebiet. Reflektierend über das, was ist, stellt er sich auf eine höhere Stufe der Existenz, als das ihn umgebende Leben. Bildend und künstlerisch die Welt und ihre Erscheinungen umgestaltend, fühlt er sich abermals höher und freier als seine Umgebung. Beide Vorgänge sind unbegreiflich und unmöglich, wenn nicht eine höhere Macht in uns lebt, als diejenige ist, welche in der Natur sich offenbart, über die wir reflektieren, und auf welche wir umgestaltend und kultivierend wirken können. Diese höhere Macht ist die in uns zum Bewußtsein erwachte persönliche Freiheit. Durch diese persönliche Freiheit sind wir in den Stand gesetzt, das, was unter ihr steht, zu erkennen und teilweise zu beherrschen. Sie selbst aber und ihren Ursprung vermögen wir nicht aus den ihr untergeordneten Gebieten des Naturlebens zu erklären. Die persönliche Freiheit ist die erste Bedingung aller Erkenntnis des unpersönlichen Lebens. Die persönliche Freiheit, welche ihren eigenen Ursprung nicht kennt und noch weniger selbst verursacht, kann sich aber die Möglichkeit ihres Daseins nur durch den Gedanken an eine höhere, freie und persönliche Macht, durch den Glauben an ein höchstes göttliches Wesen erklären."[1]

b) Wie offenbart sich die menschliche Freiheit?

Nachdem wir gleichsam die Sphäre der menschlichen Willensfreiheit, ihre Schranken und Grenzen, abgesteckt haben, untersuchen wir, um den obigen Ausdruck zu wiederholen, das Leben der Willensfreiheit selbst.

Das Denken ist die erste Äußerung der relativen Freiheit. Der Mensch „setzt in dem Denken durch eigene Tätigkeit in sich, was zuvor bloß außer ihm gewesen, ohne über dieses an sich irgend eine Macht zu besitzen.

[1] Deutinger: Renan und das Wunder 128—129.

Das Denken ist daher die erste Offenbarung der Freiheit, in welcher dieselbe als ein innerliches Vermögen in ihrer Möglichkeit den Menschen offenbar wird".[1] Das Denken ist so auch die erste Potenz der Ebenbildlichkeit mit Gott, indem der Mensch das bloß natürliche Dasein verlassend in einem persönlichen Grunde dieses als eigenes Sein poniert. Weil es aber nur ein bloß relatives Ponieren eines noch äußeren Seins ist im relativen Grunde der subjektiven Persönlichkeit, ist der wesentliche Unterschied von dem Wesen Gottes gesetzt.[2]

Die zweite unterscheidende Kraft des Menschen ist das Können. Der Mensch macht die Erfahrung, daß das an sich Abhängige auch ein von ihm Abhängiges ist; er gewinnt die Erfahrung einer in ihm liegenden Macht über das Äußere. Dieses Können des Menschen zeigt sich wiederum als eine Äußerung einer bedingten Freiheit. Es wird nämlich das Können „bestimmt durch die Voraussetzung einer schon bestehenden Natur außer der menschlichen Tätigkeit, auf welche der Mensch zu wirken, welche er aber nicht hervorzubringen vermag, und wird weiter bedingt durch die Gesetze dieser Natur, welchen seine Tätigkeit sich unterordnen muß, wenn sie überhaupt eine entsprechende Wirkung auf die Natur hervorbringen will".[3]

Die Wesenheit des Menschen findet aber ihren höchsten Ausdruck durch die freie Tat, durch den subjektiv und objektiv zugleich gesetzten Willensakt. Die Freiheit muß sich als freie durch den Gegensatz und als seiende durch die Einheit mit dem Daseinsgrunde geltend machen. Sie ist zunächst nur natürlich, d. h. nicht für sich frei; sie muß daher auch mittelst ihrer eigenen Selbstbestimmungsfähigkeit frei werden, actu sein, was sie potentia kann. Sie muß daher handeln. Die Freiheit ist eine bloß mögliche und ist als solche noch nicht, sie ist erst mit dem überwundenen Gegensatze wirklich. Will

[1] Deutinger: Moralphilosophie 94.
[2] Ders.: Propädeutik 57—58.
[3] Ders.: Moralphilosophie 95.

sie nicht bloß allgemeiner Grund, sondern wirkliche Freiheit sein, so muß sie durch die Tat die Freiheit äußerlich offenbaren. Das Schwanken zwischen Sein und Nichtsein muß aufhören. Sie ist Freiheit, wenn sie Freiheit geworden ist. Das Dasein als das Unfreie muß als Mittel der Freiheit gegenüberstehen und zwar als notwendig gegebenes Mittel; darin ist die Freiheit mittelbar.[1] Oder um diese Gedanken breiter und vielleicht klarer mit Deutingers Darstellung in der „Seelenlehre“ zu wiederholen: „Der Wille ist nicht schon an sich seines Wesens mächtig, sondern muß erst über die Natur außer sich mächtig werden, muß nach außen hin wirken und dadurch wirklich werden. Die Freiheit des Willens ist daher eben nur in ihrer Leerheit und Inhaltslosigkeit vorhanden. Die Natur des Menschen ist nicht auch an sich frei, sondern wird es nur durch den Willen. Im Willen des Menschen ist also auch der Unwille an sich mit ihm bestehend, und dieser Unwille der Natur muß zuerst aufgehoben werden, damit der Wille ganz frei werde. Der menschliche Wille besteht von Natur, also als ein endlicher und subjektiver. Diese Natur muß der Wille in sich negieren, sie als Natur aufheben. Damit wird er nicht sich als Wille, sondern nur die Subjektivität seiner selbst aufgeben, um sich nur als freien Willen zu besitzen. Seine Freiheit ist eine natürliche. Diese Natur ist Widerspruch und Gegensatz der innewohnenden Freiheit und muß als Gegensatz negiert werden. Diese Negation der Negation muß er aber erst erringen, um das Negative in sich zu negieren und sich selbst somit vollkommen zu ponieren. Diese Position ist dem Willen nicht von Natur aus eigen, sondern dazu muß er erst actu gelangen. Dieser Akt ist daher notwendig zur Konstitution seiner selbst.“[2]

Die freie Handlung ist aber nicht bloße Einheit des Denkens und Könnens; das wesentliche Merkmal, wodurch sie sich von jedem dieser beiden unterscheidet und von beiden zusammen, ist der Zweck, um dessentwillen einer

[1] Deutinger: Msc. zur 16. Münchener Vorlesung.

[2] Ders.: Seelenlehre 132—33.

unter den für das Denken möglichen Fällen gewählt und durch die Kraft des Könnens realisiert wird. Deutinger führt dies näher aus: Wenn der Mensch ein Inneres und Äußeres zugleich durch seine Tätigkeit setze, so müsse man diese Tätigkeit als die in sich vollendete, allseitige Erfüllung des Tuns, als freies Handeln an sich bestimmen. Das freie Handeln unterscheide sich von dem Denken und Können zugleich, indem es beide zugleich in sich setze. Um zu handeln und handelnd seine Freiheit vollständig offenbaren zu können, müsse der Mensch eine Macht über das Äußere und eine vergleichende Tätigkeit desselben mit dem möglichen Zwecke besitzen. Eine Macht ohne Zweck ist keine wahrhaft freie, und ein Zweck-Setzen ohne Macht ist gleichfalls eine illusorische Tätigkeit. Es helfe mir nichts, etwas zu wollen, was ich nicht könne, und ich könne nicht wissen, ob ich es könne, wenn ich kein Bewußtsein von dem Verhältnisse des Äußern, in dem ich meinen Willen offenbaren wolle, zu demselben habe.[1] „Das freie Handeln fordert zur vollständigen Verwirklichung seiner Tätigkeit eine Anwendung eines äußeren Mittels zu einem selbstgeprüften inneren Zweck. Um die Äußerlichkeit zu einem solchen Zwecke sich dienstbar zu machen, muß der Mensch nicht bloß zwischen den Gegensätzen der Äußerlichkeit in Beziehung auf seinen gewollten Zweck unterscheiden, sondern er muß auch diese Äußerlichkeit zu seinem Zwecke anwenden, sich dienstbar machen können, er muß sie überwältigen. Die Freiheit des Menschen besteht nicht darin, daß er alles kann, was er will, sondern daß er das will, was er kann und soll.“[2]

Mit höchster Schärfe hebt Deutinger dies immer wieder hervor. Es ist denn auch für die Ethik von fundamentaler Bedeutung. Das Bestreben gewisser Moralisten, schreibt er, den Menschen nur immer die Lehre einzuprägen, sich der natürlichen Kräfte soviel als möglich

[1] Deutinger: Moralphilosophie 96—97.

[2] Ders.: 19. Münchener Vorlesung; vgl. Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 445.

zu entäußern, um nur nicht sündigen zu können und daher um so sittlicher zu werden, sei eben nur der Ausdruck ihrer gänzlichen Gedankenlosigkeit und vollkommenen Unwissenheit in Beziehung auf das, was sie lehren zu wollen vorgeben. Wie aber die völlige Ohnmacht keine sittliche Freiheit sei, so auch nicht die völlige Unwissenheit. Das Können wie das Denken seien die notwendigen Voraussetzungen des freien Handelns. Je weniger Macht, desto weniger Möglichkeit zu handeln, und je weniger Bewußtsein und Unterscheidung, desto weniger Freiheit im Handeln. Eines von beiden ohne das andere sei immer eine teilweise Aufhebung des vollkommen freien Handelns, und in dem Maße, als beide zusammentreffen, sei der Mensch handelnd frei. Das größte Maß des Könnens, mit dem höchsten Bewußtsein verbunden, gebe die höchste Freiheit des Handelns. Die Ausbildung dieser beiden, mit der Freiheit notwendig mitzudenkenden wesentlichen Kräfte der menschlichen Natur sei daher notwendige Aufgabe der nach wahrer Freiheit ringenden Menschen. Nur in beiden zugleich sei die letzte Stufe der einheitlichen Wechselwirkung von Freiheit und Notwendigkeit im Menschen, also die höchste Offenbarung der menschlichen Freiheit in den äußeren Bedingungen des Daseins gesetzt.[1]

Mit diesen Worten aber möchten wir Deutingers Ansicht über das Problem, das wir untersucht haben, kurz zusammenfassen: Die Freiheit ist in gewissem Sinne das Substanzielle, das eigentlich Göttliche im Menschen. Die Grenze und Schranke, die in der menschlichen Natur, in der allgemeinen und individuellen Beschaffenheit derselben liegt, ist bloße Bedingung und als solche bloßes Accidens des freien „Persönlichkeitsgrundes". Nicht aus der accidentellen Bedingung kann das Substanzielle, die Freiheit erklärt werden, sondern nur umgekehrt; die Freiheit ist das Erste, Ursprüngliche, Primitive (Göttliche), die Notwendigkeit das Sekundäre, nur aus der Freiheit und dem Zweckbegriff Erklärliche.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 97—98.

Und weiter, um Deutingers Worte zu wiederholen: „Freiheit und Zufall sind nicht in einem und demselben Gefäße beisammen. Wenn die Freiheit sich entscheidet, muß sie mit Absicht und Bewußtsein sich entscheiden, in der Absicht allein liegt Wert und Bedeutung der freien Handlung.“[1] Freiheit ist nur da, wo ein vernünftiger Wille einen vernünftigen Zweck durch bestimmte ihm verliehene Kräfte zu erreichen vermag.[2] Der Wille „ist der Ring der Herrscherwürde, der in sich selbst beginnend wieder in sich zurückkehrt. Der Verstand aber, durch den der Wille sich als selbstbewußte eigene und freie Kraft offenbart, gibt dem in sich abgeschlossenen Willenskreise den lichten Inhalt, gibt ihm Glanz und Festigkeit, er ist das Gold der Herrscherkrone des Willens“.[3]

3. Forderung der relativen Willensfreiheit.

„Und der Herr wird sprechen:
Steige auf ins Reich der Klarheit,
Nähre dich mit ew'ger Wahrheit!
Leb' das ew'ge Maß der Zeiten
Und durchschau' des Raumes Weiten,
Daß die dunkle Erdenbinde
Von des Geistes Augen schwinde.
Ahnung hatt'st du schon auf Erden,
Daß der Grund von allem Werden
Ist des Stoffs geregelt Müssen,
(„Kräfte“ heißt's in euerem Wissen),
Lerne jetzt, daß „Muß“ und „Sollen“
Ausdruck ist von meinem Wollen.
„Müssen“ ward dem Stoff gegeben,
„Sollen“ nur dem freien Leben.

[1] Deutinger: Msc. Vorträge über das Apostolische Glaubensbekenntnis.
[2] Ebd.
[3] Deutinger: Reich Gottes II, 378,

„Müssen“ ist der Knechtschaft Kette,
Die dem Stoffe ist gegeben,
„Sollen“ ist der Ruf zur Stätte,
Der entsprossen ist das Leben.“[1]

Karl Ernst von Baer hat in Form dieser poetischen Zeilen einer heute sehr verkannten Wahrheit Ausdruck gegeben. Mit verschiedenen Waffen, neuer und neuester Erfindung, bekämpft man seit hundert Jahren das Herz des Christentums, die christliche Ethik, „die vorteilhafteste Seite des angeblichen Offenbarungsinhalts“,[2] wie Ed. von Hartmann sie nennt. Die Frage nach der Sanktion des Sittengesetzes steht dabei im Vordergrunde! Doch der Kampf wird vergeblich sein.

Von dem Sittengesetze handeln wir in diesem Abschnitte. Mit unserer Überschrift schon wollen wir von vornherein konstatieren, daß dieses Kapital zur spekulativen Grundlage der Ethik gehört, weil wir zwischen relativer Freiheit und Gesetz einen wesentlichen Zusammenhang erblicken. Die voraussetzungslose Forschung führte uns zur Erkenntnis: Es gibt eine menschliche Freiheit. Dieser Begriff selbst ward uns klar in seiner inneren Bedeutung. Nach einer Voraussetzung rufen aber wieder alle diese Erkenntnisse, nach einem Schlußpunkte, der den Kreis erst schließt: dem Gesetze der Freiheit, dem Gesetze, in welchem die Freiheit ihren Inhalt, ihre Betätigung, ihr Leben findet. Damit scheint dann das Gebiet der spekulativen Untersuchung abgesteckt.

Wir bringen Deutingers Gedanken hierüber unter den drei Titeln zur Darstellung:

a) Notwendigkeit des Sittengesetzes.
b) Art und Weise der Gesetzgebung.
c) Gesetz und Freiheit.

[1] Lingen: Dem Andenken K. E. v. Baers 37—38 (zit. nach Rem. Stölzle: Karl Ernst von Baer 566—67).
[2] Ed. v. Hartmann: Das Sittl. Bewußtsein II, 88.

a) Notwendigkeit des Sittengesetzes.

Das Wesen des Menschen fordert ein Sittengesetz. Von verschiedenen Seiten läßt sich nach Deutinger dafür der Beweis erbringen.

Die Forderung ersteht erstens, meint Deutinger, aus dem ursprünglichen Verhältnisse des Menschen zu Gott. Er argumentiert wie folgt: Die Schöpfung ist nur insofern begreiflich, als Gott einen freien Zweck mit der Schöpfung verbunden hat, frei wollende Wesen geschaffen hat.[1] Die Möglichkeit eines Gesetzes der Freiheit aber hat der Schöpfer gesetzt, indem er einen freien Willen geschaffen hat; ihm muß er sich nicht minder, sondern mehr noch offenbaren können als der Natur, der er ein Gesetz gegeben.[2] Es liegt aber in dem Schöpfungswillen nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit, dem freien Willen als freier Gesetzgeber sich zu offenbaren. Nur so offenbart sich Gott als freier, als persönlicher Gott. Nur so wird der Zweck der Schöpfung erreicht, sind frei wollende, gottliebende Wesen denkbar. Hätte sich Gott bloß in der Naturnotwendigkeit geoffenbart, so hätte er sich nicht als Schöpfer, weil nicht als frei der Freiheit gegenüber, sondern nur als notwendig im notwendigen Gesetze, er hätte sich also im eigentlichen Sinne gar nicht geoffenbart. Es liege daher in dem Schöpfungswillen Gottes nicht bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit, sobald dieser Wille einmal nach außen sich verwirkliche, auch als freier Gesetzgeber dem freien Willen sich zu offenbaren.[3]

Zu Deutingers Beweisführung müssen wir eine Aufklärung geben. Vor allem scheint Deutinger hier wie noch öfters dem Traditionalismus zu huldigen. Doch ist dem kaum so. Dies wäre mit seinen Grundanschauungen gar nicht vereinbar. Wenn wir Endres Glauben schenken müßten, dann wäre Deutinger allerdings voll und ganz Traditionalist. Freilich macht sich Endres den Beweis sehr

[1] Deutinger: Moralphilosophie 100. [2] Ebd.
[3] Ebd. 100—101.

leicht. Er zitiert zwei Stellen — wo er sie aus dem Zusammenhange genommen hat, gibt er nicht an — und läßt Deutinger sofort in die „vor ihm betretene Bahn", in die Richtung des de Bonald, Lamennais einmünden.[1] Wie wäre es, wenn wir den Nachweis liefern wollten, daß Deutinger gerade dem häretischen Gegensatz von dem Traditionismus gehuldigt hat, daß er — Ontologist gewesen ist? Mit der Beweismethode von Endres wäre es gar leicht. Man höre nur die Worte Deutingers: Das „ewige Wort Gottes ist den Menschen im Geiste näher als jede irdische Erscheinung. Wie dem Auge das Licht, in dem es alles erkennen kann, näher ist als alle sichtbare Erscheinung, so ist dem Geiste des Menschen das Licht des göttlichen Wortes näher als jede andere Offenbarung der äußeren und sichtbaren Welt. Der Mensch kann leichter das ewige Leben verstehen als das zeitliche ... Darum sage nicht: Wie ist es möglich, daß das ewige, himmlische Leben dem Menschen offenbar werde? sondern frage vielmehr: Wie ist es möglich, daß der Mensch sich vor diesem Leben und seiner Offenbarung verschließen"[2] kann? Deutinger leugnet durchaus nicht, wie wir in seiner „Gotteslehre" gezeigt haben, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung; ebensowenig leugnet er die Erkenntnis des Sittengesetzes, das der Schöpfer dem Menschen in die Brust gelegt hat. Nicht von einer absoluten, sondern nur von einer relativen Notwendigkeit der Offenbarung kann er hier wie auch sonst sprechen, von jener Notwendigkeit, die tatsächlich überall empfunden wird. Nicht nur die Religionen sind mehr oder weniger alle Zeugen dafür, sondern auch die Philosophie zu allen Zeiten, auch die neuere; diese dadurch, daß sie ihr Unvermögen erklärt, durch rein wissenschaftliche Überzeugung die Grundlage der Lebensordnung zu schaffen.[3] Die Promulgation eines Sittengesetzes zeigt sich in hohem Grade angemessen, beinahe möchten wir sagen, eine freibewußte Entscheidung ist dem geschöpf-

[1] Endres: Martin Deutinger (München 1906) 42—44.
[2] Deutinger: Predigt über die geistige Wiedergeburt des Christen 33.
[3] Vgl. Schell: Religion und Offenbarung, I, (2. Aufl.), 261.

lichen Geiste nur möglich, wenn ihm seine sittliche Aufgabe spezialisiert vor Augen tritt, wenn ihm in einem einzelnen und bestimmten Falle klar gezeigt wird, daß sein Wollen, obgleich frei, durch ein höheres Sollen verpflichtet ist. Daß wir Deutinger recht interpretieren, dürfte aus folgender Stelle ersichtlich sein. Was „aus der Beobachtung der kleinsten Blume des Feldes als letzte Zeugenstimme sich vernehmen läßt, ist die Stimme eines bleibenden, überzeitlichen, unerschöpflichen und frei seine Gaben spendenden Lebens. Wenn aber der beobachtende Geist mit dem Gedanken eines ewigen Gesetzes einmal vertraut ist, so muß er auch einen Schritt weiter gehen und sich für dieses Gesetz auch einen persönlichen Urheber und Gesetzgeber denken. Der Mensch als freies persönliches Wesen kann sich nicht das unpersönliche, vernunft- und willenlose, bloß notwendige Gesetz als letzte Ursache alles Lebens denken. Steht er doch selbst als persönliches Wesen über diesem Gesetze, weil er von demselben sich Rechenschaft geben kann. Könnte er sich darum auch für alles, was innerhalb jenes Gesetzes steht, eine unpersönliche Ursache denken, so würde diese Ursache doch in seinem eigenen persönlichen Willen einen Gegenstand haben, der über dieselbe hinausgeht und sich aus einer solchen Ursache durchaus nicht mehr erklären ließe. Hier steht also das menschliche Denken an einem Scheidepunkte. Es kann sich die letzte Ursache und das Ewige selbst nicht unpersönlich denken und kann doch von einem persönlichen Urheber und Gesetzgeber sich durch bloßes Nachdenken keine Vorstellung machen. Das Naturgesetz gibt nur Zeugnis von der Notwendigkeit eines solchen Gesetzgebers, aber weiter weiß es nichts von ihm, weil es an sich als Naturgesetz auch wieder nicht das persönliche Leben, sondern dessen Gegenteil vergegenwärtigt. Die persönliche Seite des göttlichen Lebens wird uns durch die Schöpfung nicht vergegenwärtigt. Sie bedarf einer anderen Offenbarung und eines anderen Gesetzes."[1] Deutinger spricht nun allerdings auch von einer absoluten

[1] Deutinger: Reich Gottes I, 233.

Notwendigkeit der Offenbarung eines Sittengesetzes. Die Tatsache der Schöpfung der Welt in göttlicher Freiheit bedingt nach ihm notwendig, daß dieser Gesetzgeber, als welcher Gott sich in der Schöpfung zeigt, sich auch der menschlichen Freiheit als Gesetzgeber offenbart. Man müsse mit der Offenbarung Gottes in der Natur zugleich ein Gesetz der Freiheit, ein übernatürliches Gesetz als Freiheits- oder Sittengesetz gegeben denken.[1] Und anderseits sagt er: Aus dem Wesen der göttlichen Vollkommenheit geht von selbst hervor, daß Gott ursprünglich und vom Anfange an seine Liebe offenbaren, dem Menschengeschlechte das Gesetz der Freiheit als übernatürliches und freies Gebot geben wollte.[2] Nachdem die göttliche Liebe dem Menschengeschlechte die Freiheit des Willens verliehen hatte, konnte sie demselben um so weniger ein solches Gebot vorenthalten, als ja der Wille Gottes, die Geschöpfe zu beseligen und zur Vollendung zu führen, mit dem Schöpferwillen selbst unmittelbar zusammenfällt. Mit einem solchen Gebote wurde ihm erst die volle Freiheit und die volle Macht verliehen, seine Seligkeit durch Erkenntnis und Gehorsam gegen das göttliche Gebot selbsttätig zu gewinnen.[3] Aus sich hätte der Mensch das Ziel seines Wollens nicht feststellen und angeben können.[4] Deutinger hat hier die Erhebung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele im Auge, welche sicherlich die Notwendigkeit der Offenbarung zu einer absoluten erhebt. Die Anschauung selbst, daß die Schöpfung die übernatürliche Vollendung fordere, daß also nur in diesem Falle die Schöpfung möglich sei, können wir nicht teilen; diesen Optimismus eingehend zu widerlegen, möchte aber hier nicht der Platz sein.

Die Forderung des Sittengesetzes erwächst zweitens nach Deutinger aus dem Verhältnisse des Menschen zur Natur. Auch für diesen und den folgenden Beweis gilt die oben gemachte Bemerkung. „Indem in dem Menschen Natur und Freiheit sich einander gegenüberstehen,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 101.
[2] Ders.: Reich Gottes III, 58.
[3] Ebd. III, 68. [4] Ebd. II, 396.

wird dieser Gegensatz nur gelöst durch die Offenbarung eines höhern, göttlichen Willens, welchem Willen sich anschließend der Mensch den Grund des Seins und den Grund der Freiheit zugleich erfaßt."[1] Gehen wir diesem Gedanken näher auf den Grund. Der Mensch vereinigt in sich ein Moment der Notwendigkeit und ein Moment der Freiheit. Ersteres ist einem notwendigen Gesetze unterworfen. Die Freiheit im Menschen, sagt nun Deutinger, könne nicht dem Gesetze der mit ihr verbundenen Natur unterworfen sein, denn diesem Gesetze sei der Mensch unterworfen, inwiefern er nicht frei sei. Wenn daher die Freiheit, die in dem Menschen der zugleich in ihm seienden Natur koordiniert sei, der Notwendigkeit und der Natur im Menschen vollkommen gleichgestellt erscheinen solle, so müsse sie ihr eigenes Gesetz dem Naturgesetze gegenüber besitzen.[2] Um diesen Gedanken noch zu vertiefen, verweisen wir auf folgende Äußerung Deutingers: „Die menschliche Freiheit ist Freiheit der Wahl. Nur mittels eines höhern Grundes kann die relative Freiheit den Gegensatz von Freiheit und Natur aufheben, die Natur durch die Durchdringung derselben aus dem bloßen Füreinandersein befreien und in die Einheit der Persönlichkeit aufnehmen, so daß die Ordnung, die der Natur als Notwendigkeit innewohnt, im Menschen sich als eine freie, erkannte und gewollte wiederholt und in der Einheit des gesetzten Willens mit dem setzenden, des menschlichen mit dem göttlichen jeder Zwiespalt und Widerspruch ausgeglichen wird."[3] Es ist also ein übernatürliches, freies Gesetz verlangt.

Einen dritten Beweis gründet Deutinger noch auf den Unterschied des Menschen von Gott und Natur. Der Mensch steht als relative Einheit von Freiheit und Notwendigkeit zwischen dem an sich Freien und an sich Notwendigen in der Mitte. Er muß, um von seiner Stellung zu beiden ein vollkommenes Bewußtsein zu haben, einer

[1] Deutinger: Denklehre 393.
[2] Ders.: Moralphilosophie 101—102.
[3] Ders.: Denklehre 391—392.

an ihn gerichteten Offenbarung beider teilhaftig werden. Nun offenbare sich ihm die Natur durch die Schranke des notwendigen Gesetzes mit unabweislicher Notwendigkeit.[1] Er werde wohl auch, indem er eines Gegensatzes zur Notwendigkeit in sich inne werde, seiner Freiheit sich bewußt, aber nur negativ. Denn was nicht notwendig sei, sei darum noch nicht frei, weil es nicht notwendig sei, es könne auch nur möglich sein; auch das Mögliche sei ja dem Notwendigen entgegengesetzt.[2] Die menschliche Freiheit, der Wille, fordert die Autorität als notwendigen Anknüpfungspunkt, damit das Selbstbewußtsein nicht bloß dem natürlichen Sein, sondern auch der freien Selbstbestimmung gegenüber einen Anhaltspunkt habe, um sich über die Naturnotwendigkeit zu erheben und über die beschränkte Sinneswelt hinaus zum selbstbewußten Geistesleben zu gelangen.[3] Es genügt demnach das Gesetz der Notwendigkeit nicht für den Menschen zum vollkommenen Selbstbewußtsein. Es muß die Offenbarung Gottes in freier Weise hinzutreten. In dieser Offenbarung, sagt Deutinger, werde das Bewußtsein des Menschen zur vollständigen Position in ihm kommen.[4] „Ein höherer, göttlicher Wille muß dem Menschen den Anhaltspunkt geben, sich aus diesem Gegensatze seines Wesens zu erheben. Dies ist an sich aus dem Verhältnisse der geistigen Attribute klar. Das Sein kommt im Denken zu sich, das Erkennen erhält im Willen seinen Mittelpunkt; der Wille aber als der entscheidende höchste Punkt muß einen anderen Anhaltspunkt seiner Selbstbestimmung gewinnen.“[5] Der Wille, die Freiheit ist über der Vernunft und sinnlichen Natur. Die Freiheit bedarf, um sich in ihren Entscheidungen zurecht zu finden, eines ihrer Eigentümlichkeit angemessenen Führers. Die Freiheit folgt einem anderen Gesetze und einer anderen Stimme, als der Stimme der unfreien Natur. Das ist die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 103. [2] Ebd. 102.
[3] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 384.
[4] Ders.: Moralphilosophie 103.
[5] Ders.: Seelenlehre 133.

göttliche Offenbarung.[1] „Wie der Leib nicht lebt ohne Speise, so muß auch der Wille seine Nahrung haben. Die Nahrung des Willens aber ist das Gebot des Herrn.“[2] Die Freiheit, um letztere Gedanken zu umschreiben, sei an sich schon eine höhere Stufe des Lebens, gegeben, um die unfreie Natur zur Vollendung zu führen. Die Vollendung der Freiheit werde aber nicht dadurch erreicht, daß sie selbst wieder ganz der notwendigen Entwicklung eines Naturprozesses unterworfen werde. Der Freiheit müsse ein anderes Gesetz geoffenbart werden, wenn sie ihre Vollendung erreichen solle, und dieses die Freiheit beseligende Gesetz sei die Liebe. Damit die Liebe offenbar werde, sei das Gebot gegeben worden, welches von dem Naturgesetz sich wesentlich dadurch unterscheide, daß es eine persönliche Anforderung an den persönlich entscheidenden Willen sei. Das Naturgesetz dulde keine Ausnahme. Dem notwendigen Gesetz gegenüber gebe es nicht Gehorsam und Ungehorsam, sondern nur notwendige Wirkungen. Das Gebot fordere Gehorsam, mache aber den Ungehorsam nicht unmöglich. Gehorsam und Ungehorsam sei aber nur möglich, wo eine persönliche Willensäußerung sich durch bestimmte Zeichen manifestiert habe.[3]

b) Art und Weise der Gesetzgebung.

Ein Sittengesetz ist notwendig. Mögen die philosophischen Systeme noch so weit auseinandergehen, diesen Satz in einer gewissen allgemeinen Bedeutung erkennen alle an. Der Beweis, welcher eben für die Notwendigkeit eines Sittengesetzes erbracht wurde, hat im Grunde aber auch schon die neue Frage beantwortet: Deutinger hat deutlich genug schon auf den Gesetzgeber hingewiesen und auf die Art der Mitteilung seines Gesetzes. Eine wahre Philosophie, so sagt er denn auch, erwartet für die Moral des Menschen ein Gesetz der Freiheit nicht von der unfreien Natur, sondern von einer der

[1] Deutinger: Reich Gottes II, 6—9. [2] Ebd. I, 428.
[3] Ders.: Renan und das Wunder 142—143.

persönlichen Freiheit gegenüber sich kundgebenden Offenbarung eines persönlichen Gesetzgebers.[1] Die Geschichte der Philosophie fordert hier aber die Besprechung verschiedener Theorien. Zweck des Gesetzes ist es: Es soll sich der Mensch durch dasselbe als persönlich freies Wesen der Freiheit und Persönlichkeit gegenüber entscheiden.[2] Es wird bei dieser Aufgabe „die Richtung aller menschlichen Kräfte in der Einheit des freien Willens zu einer objektiven, höchsten, freien Einheit bedingt“.[3] Dieser Satz ist nun für Deutinger mit Recht der Prüfstein, an dem er die verschiedenen Theorien prüft, welche die Philosophie bezüglich der obigen Frage aufgestellt hat.

Das Sittengesetz kann nicht in dem menschlichen Willen liegen. Der menschliche Wille soll ja vermöge des Gesetzes erst zur Realisierung seiner selbst, zur freien Wahl bestimmt werden. Inwiefern er also wählender Wille sei, könne er unmöglich gesetzgebender Wille sein, und könne dies um so weniger in der höchsten Entscheidung der menschlichen Subjektivität sein, als er nicht einmal in Hinsicht auf die der menschlichen Entscheidung untergeordnete Grundlage der äußeren Natur gesetzgebend sei, sondern sogar in Beziehung auf diese ein Gesetz außer sich habe, dem er sich in einer Beziehung unterordnen müsse.[4] Um die Beweiskraft dieses Satzes zu würdigen, müssen wir auf unsere Ausführungen über Deutingers „neue Philosophie“, das Prinzip des Willens[5] hinweisen.

Ferner kann die Vernunft nicht die Gesetzgeberin sein. Vor allem geht das nicht an wegen des Verhältnisses zwischen Vernunft und Willen. Deutinger sagt, noch weniger als der Wille kann „die Behauptung, daß die Vernunft oder irgendeine andere der dem Willen untergeordneten Kräfte in Beziehung auf die sittliche Freiheit des Menschen gesetzgebend sei, mit dem richtigen Begriffe der Freiheit geeinigt werden. Alle subjektiven

[1] Deutinger: Kunstlehre 151. [2] Ders.: Moralphilosophie 105.
[3] Ebd. [4] Ebd. 105—106.
[5] Sattel: Martin Deutingers Gotteslehre 30 ff.

Kräfte des Menschen haben ihre höchste Einheit in dem Willen. Muß nun dieser, um zu seiner höchsten Bestimmung gelangen zu können, selbst wieder einen höhern gesetzgebenden Willen über sich erkennen und dem Gesetze desselben sich unterordnen, so müssen die ihm untergeordneten Kräfte notwendigerweise mit ihm dieser höhern Einheit untergeordnet werden. Keine von diesen Kräften kann auch nur als die höchste entscheidende Einheit und die letzte Bestimmung der menschlichen Tätigkeit angesehen werden, denn dies kann nur der Wille des Menschen sein. Allein auch dann, wenn wir irgendeine von diesen Kräften ihrer eigenen Aufgabe entkleiden und zum entscheidenden Willen machen könnten, würde sie eben doch nur eine scheidende und darum immer noch nicht gesetzgebende Kraft sein".[1]

Nicht nur die Beziehung von dem Willen zur Vernunft hindert, daß man die Vernunft als Gesetzgeberin betrachten könne; Deutinger sagt, es widerspricht der Vernunft geradezu, Gesetzgeberin zu sein. Ist die Vernunft nämlich „erkennende und unterscheidende Kraft, so ist sie nicht entscheidende, und wäre sie dies letztere, so würden wir die höchste unterscheidende Kraft und damit auch die entscheidende entbehren müssen; denn wo keine Unterscheidung, ist auch keine Entscheidung möglich. Wenn nun die Vernunft sogar dem Denkgesetze unterworfen ist und nicht einmal die Gesetze der eigenen Bewegung gibt, sondern sie nur erkennt, wie können wir sie dann für die dem Willen Gesetze gebende Kraft erklären? In der Vernunft liegt die Fähigkeit, die Gesetze der menschlichen Natur, das Natur- wie das Sittengesetz und ihre Beziehung zur subjektiven Einheit des Menschen zu erkennen, nicht aber, diese Gesetze zu geben".[2]

Von anderer Seite beleuchtet Deutinger noch die Frage: Die Vernunft Gesetzgeberin? „Die Vernunft für sich ist kein persönliches Wesen. Sie spricht nicht und gibt kein Gebot. Soll aber das Wort des einzelnen vernünftigen Wesens gesetzgebend für Alle sein, wo ist dann

[1] Deutinger: Moralphilosophie 106. [2] Ebd.

Übereinstimmung? Macht nicht Jeder mit gleichem Rechte darauf Anspruch, daß seine Ansprüche die vernünftigeren sind? Oder gibt es eine allgemeine Vernunft, die alle Menschen anerkennen wollen und müssen, weil sie unter notwendigem Zwange zum Halten ihrer Gesetze uns verbindet? Dann ist wieder die Freiheit ausgeschlossen. Allerdings gibt es ein notwendiges Vernunftgesetz, aber dieses Vernunftgesetz hat für das sittlich freie Leben keine unmittelbar bindende Bedeutung. Das Vernunftgesetz ist ein von Gott für die Natur des vernünftigen Denkens, aber keineswegs ein von der denkenden Vernunft für die menschliche Natur und die sittliche Freiheit gegebenes Gesetz. Nur in der freien Anwendung dieses Gesetzes liegt der sittliche Wert, nicht in der Unterwerfung des Willens unter jenes Gesetz."[1]

Gegen Kant polemisiert Deutinger noch direkt. Kant sagt, es sei uns ein Sittengesetz angeboren, und die Vernunft sei Gesetzgeberin. Deutinger erwidert: Nachdem Kant von der Vernunft geleugnet hätte, daß sie die „Dinge an sich" erkennen könne, und behauptet hätte, daß nur durch die unmittelbare Gewißheit des sittlichen Lebens in den Menschen die Gewißheit aller anderen objektiven Erkenntnis eingehen könne, daß man nur dadurch wissen könne, daß es wirklich Dinge einer Außenwelt gebe, weil man seiner Freiheit und Selbstbestimmung gewiß sei, sollte auf einmal die Vernunft, die nur durch das sittliche Leben und die Freiheit etwas sei und wisse, eben jener Freiheit Gesetze geben können. Aber angenommen, sie könnte es, was für Gesetze wollte sie dem Willen geben? Offensichtlich könnte sie ihm keine solche geben, die das sittliche Streben zu immer größerer Vollendung führten, die Vernunft müßte ja diese Gesetze schon von Natur aus haben und kennen, sie könnte dem Menschen also nichts Höheres geben, als er schon habe, könnte ihn nicht über das bloß natürliche Leben hinausführen, ihm nicht sagen, was der Mensch zu Gott für ein Verhältnis habe, was er von ihm wolle, was er ihm für eine Be-

[1] Deutinger: Reich Gottes I, 429.

stimmung gegeben. Das könnte ihm wieder nur Gott offenbaren. Ohne solche Offenbarung müßte der Wille des Menschen notwendig in die natürlichen Verhältnisse und Bedürfnisse zurückfallen.[1]

Ebensowenig kann das Gewissen die gesetzgebende Macht sein. Dieses besteht in der Gewißheit, daß der Mensch für seine Handlungen nach dem Gesetze verantwortlich ist. Liege aber im Gewissen die gesetzgebende Gewalt, dann gebe es für den Menschen keine Verantwortung, folglich auch kein Gewissen.[2]

Wir kommen zu der Schlußfolgerung, der wir mit den oben gemachten Einschränkungen zustimmen müssen. Gott, der den persönlichen Geist auf Erden geschaffen hat, mußte demselben auch das Gesetz des freien und sittlichen Lebens offenbaren. Gott allein konnte ihm das offenbaren. Und wenn er den Menschen überhaupt zum Leben bestimmt hat, so hat er ihn auch zur Vollendung desselben bestimmt. Darum hat er auch von Anfang an beschlossen, sich den Menschen als freier Lehrer und Gesetzgeber zu offenbaren.[3] Sobald aber „der Schöpfer der Natur dem Menschen die irdischen Dinge und die lebendigen Wesen der Erde vorgeführt und der Mensch dieselben mit Namen genannt hatte, war in der Sprache des Menschen der Ausdruck seines freien Bewußtseins gefunden, inwiefern dieses unmittelbar der unfreien Natur gegenüber sich auszusprechen vermochte. Nun konnte dem Menschen eine andere, nicht an seine Natur, sondern an seine Freiheit gerichtete Offenbarung in der Form der menschlichen Rede kund gegeben werden".[4] So war die doppelte Voraussetzung der Offenbarung eines Sittengesetzes erfüllt: Der Mensch verlangt nach einem Gesetze der Freiheit. Dieses muß auf eine objektive, außer dem

---

[1] Deutinger: Msc. Vorträge über das Apostolische Glaubensbekenntnis.

[2] Ders.: Moralphilosophie 107.

[3] Ders.: Msc.

[4] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 81.

Menschen und der Natur kundgegebene Weise von einem persönlichen Gesetzgeber gegeben werden.[1]

c) Gesetz und Freiheit.

Gesetz und Freiheit scheinen einander ausschließende Begriffe zu sein. Hebt nicht das Gesetz die Freiheit auf? Begibt sich nicht der Mensch seiner Freiheit, wenn er dem Gebote sich unterwirft? Deutinger fürchtet dies nicht. Im unbedingtesten Gehorsam gegen das Gebot Gottes sieht er die höchste geistige Freiheit.[2] „Mit dem Aufgeben aller Autorität ist die Freiheit selbst in Frage gestellt."[3] „Die Autorität soll unsere Freiheit leiten zum vollen Besitze der Wahrheit und wahren Freiheit."[4] Indem der Mensch dem höheren Willen sich unterwirft, setzt er demnach die wahre Freiheit in sich. Hören wir den Beweis!

„Je mehr die Freiheit auf sich selbst ruhen will, desto unfreier wird sie; je mehr sie alles aus sich zu besitzen strebt, desto mehr verenget sich ihre Macht. Die Freiheit, die dem Gebote trotzt, wird notwendig unfrei, je mehr sie frei zu werden sucht. Sie unterwirft sich der Notwendigkeit des Naturzwanges, der zuletzt äußerste Nacht und starrer Frost des vollkommen inhaltslosen Ingrimms ist, womit wir den Höllenfürsten von Dante geschildert sehen."[5] Was in diesen Worten Deutingers noch mehr wie eine Behauptung denn als Beweis sich ansieht, zeigt er ein andermal eingehender; sein Gedankengang ist dieser: In der Unterwerfung unter den Willen Gottes begründet sich die wahre Freiheit; im Widerstreben gegen denselben tritt die Unfreiheit der Natur in den freien Willen ein. Die Natur, die gegeben ist, damit der Wille an ihr Bestand habe, seine Selbstheit an ihrer Bestimmtheit offenbare, selbständig werde, wird zur Fessel für ihn. In dem Gehorsam aber ist die wahre Freiheit gegeben. Der Wille des endlichen Persönlichen

[1] Deutinger: Moralphilosophie 108. [2] Ders.: Msc.
[3] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 384. [4] Ebd. 385.
[5] Deutinger: Poetik 484.

wird im Eingreifen des unendlichen, persönlichen göttlichen Willens durch den Gehorsam seiner vollen Freiheit mächtig, gibt ihr durch diesen Gehorsam auch einen Inhalt. Er hat die Freiheit zu wählen, den Inhalt seiner Wirksamkeit zu bestimmen. Wählt er den Gehorsam gegen Gott, so hat er in Gott die Freiheit gewählt. Damit ist die Persönlichkeit des Menschen in ihre volle Würde eingesetzt, weil der freie Wille, der Grund der Persönlichkeit, über den bloßen Naturgrund vollkommen mächtig geworden ist. Das Leben ist nun ein in der rechten Persönlichkeit vollkommen geeinigtes. Nur in dieser Position des Willens ist volle Einheit und Freiheit des Lebens.[1]

Durch das Gebot ist also dem Menschen die volle Erhebung über die Natur möglich geworden. Im Anschluß an das Gebot ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich zu erheben über die Sinnlichkeit und die äußere Anschauung und den äußeren Gebrauch des natürlichen Lebens. „Indem der Mensch mit freiem Willen dem göttlichen Gebote sich in die Arme wirft, wird er frei. Gehorchend lernt er sich und die Natur beherrschen.“[2] Oder, so sagt Deutinger in dieser Beziehung ein andermal: Die Menschenseele verlangt „im Bewußtsein ihrer unverlierbaren Freiheit und sittlichen Bestimmung einen freien Herrscher und König, welchem sie dienen kann, um in diesem Dienste eines allbeherrschenden Königs der Wesen ihre eigene Freiheit und Herrschaft über die eigenen Kräfte und über die zeitliche Umgebung zu finden. Ohne einen solchen König ihrer Gedanken ist sie unruhig und traurig“.[3]

Die Freiheit, so sagt Deutinger wiederum, zeigt sich nur in der gewollten und bewußten Unterwerfung unter das Gesetz. Wer unbewußt dem Gesetze der Logik in seinem Denken gehorcht, zeigt dadurch ebensowenig seine Freiheit oder seine Unfreiheit, als er sie durch die unbewußte Verletzung desselben beweist. Die Freiheit will

[1] Deutinger: Seelenlehre 134—135. [2] Ders.: Msc.
[3] Ders.: Reich Gottes II, 414.

das Mittel, weil sie den Zweck will. Das Mittel ist nicht von uns abhängig, wohl aber die Absicht, mit der wir die Mittel, welche zum gewünschten Ziele führen, gebrauchen. Der Ungehorsam ist wohl ein Zeichen der Freiheit, aber auch der Anfang des Verlustes derselben. Indem wir nämlich die Bedingungen und Mittel, welche zum Zwecke führen, abweisen, verleugnen wir auch den Zweck und damit die Freiheit. Wer den Gesetzen der Logik nicht gehorchen will, will auch nicht denken und keine wahre Erkenntnis erwerben. Er kommt nicht zum Anfang, viel weniger zum Abschluß des Denkens.[1]

Das Gesetz macht frei. Noch nach einer anderen Seite ist dies wahr. Das Gebot weckt des Menschen geistiges Leben, die Kraft seines Willens und durch den Willen wird jede andere geistige Tätigkeit in Anregung gebracht.[2] „In der Zukunft, sagt Deutinger, ist jede Entwicklung begründet. Nach einem unbekannten und doch im voraus bestimmten Ziele strebt alles Leben hin. Was kein solches Ziel hat, lebt nicht. Die Seele aber, welche das Ziel, nach dem sie streben soll, zum voraus kennen und es mit Freiheit wählen und verfolgen kann, hat nicht bloß Leben, sondern auch Bewußtsein vom Leben. In der Freiheit ihrer Wahl und ihres Strebens hat die Menschenseele ihren geistigen Halt."[3] „Ihr Glück besteht nicht im Herrschen, sondern im Gehorchen. Indem sie sich von einer mächtigen Idee beherrschen läßt und alle ihre Bewegungen nach einer solchen ordnet, ist ihr eigentlich erst wohl."[4]

Gott gegenüber ist der Gehorsam nicht Schmach, sondern Ehre.[5] Der Mensch, sagt Deutinger, soll gehorchen, durch den Gehorsam den Sinn und Geist des göttlichen Gebotes und dadurch Gottes Liebe und Sorgfalt kennen lernen. Der Geist des Gehorsams soll und muß zuerst in uns regieren, wenn der Geist Gottes dem Geiste des Menschen verständlich werden, wenn Gottes

[1] Deutinger: Renan und das Wunder 49. [2] Ders.: Msc.
[3] Ders.: Reich Gottes II, 111.
[4] Ebd. [5] Ders.: Msc.

Wort in uns geboren und wir in Gottes Geist aus Gottes Wort zur Seligkeit wiedergeboren werden sollen. Alle Beseligung des irdischen Lebens beruht auf dem Gehorsam gegen Gottes Gebot, den geoffenbarten Willen Gottes.[1] Und nochmals hören wir: Frei sei nur, wer Gott diene; denn Gott allein sei die wahre Freiheit. Wer selbst Herr sein wolle, müsse sich zum Knechte irgendeines vergänglichen und zeitlichen Dienstes machen. Wer Meister sein wolle, ohne bei dem einzigen Lehrmeister der Wahrheit Schüler sein zu wollen, bleibe ewig unfrei und in den Banden geistloser Denknotwendigkeit, die mühsam nach Abstraktionen und allgemeinen Sätzen forsche, denen das Leben und der sittliche Wert fehle.[2] Und Deutinger zitiert das Wort der Schrift: „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet?"[3] Das ist also die höchste Bedeutung der Gebote Gottes, alle geistigen Kräfte des Menschen durch den Gehorsam zur Freiheit und das menschliche Geschlecht aus dem Kreise des natürlichen Lebens heraus zur Teilnahme an dem höheren übernatürlichen Leben der Liebe zu führen. „Indem wir in dem Gebote die Erfüllung, im Gehorsam die Freiheit, im Hingeben unseres Willens an den göttlichen diesen selbst in seiner eigentlichen Lebensentfaltung erkennen, ist unser Streben mit dem Gebote völlig eins, und wo wir dem Gebote widerstreben, können wir es nur auf Kosten unserer eigenen Freiheit, Kraft und Seligkeit."[4]

Damit scheint der Kreis spekulativer Untersuchung bei Deutinger, von religionsphilosophischen Exkursen abgesehen, die man noch hereinziehen könnte, geschlossen. Das Fundament der Ethik ist damit gelegt. Werden wir nun sofort Deutingers System der Ethik darauf erbauen?

[1] Deutinger: Reich Gottes II, 57. [2] Ebd. III, 552.
[3] Matth. 16, 26.
[4] Deutinger: Reich Gottes III, 73—74.

II.

Historischer Teil:

Die geschichtliche Entwicklung des Zusammenhangs zwischen Religion und Sittlichkeit.

Die Zeiten sind vorüber, sagt Döllinger, in denen man sich für einen guten Dogmatiker halten durfte, ohne gründliche Kenntnis der Geschichte zu haben.[1] Nicht minder gilt dies für einen Lehrer der Ethik. Die Fragen, die sie stellt, sind ohne Kenntnis der Entwicklung des ethischen Bewußtseins auch nimmer zu lösen. Geschichte und Philosophie sind die beiden Augen der Theologie,[2] sagt Döllinger, und Deutinger: Spekulation und Geschichte sind unzertrennliche Genossen.[3] Bei Deutinger finden wir das spekulative und das geschichtliche Moment gleichmäßig berücksichtigt, sie bilden zusammen das Fundament und geben zusammen die Steine für das Gebäude seines ethischen Systems.

Geschichte der Ethik! Ein Blick in diese Geschichte zeigt uns ein buntes Bild, bunt nach Zeiten und Völkern. Ehe wir aber näher zuschauen, bedürfen wir zur Orientierung einiger Prämissen. Was uns Deutinger darüber in breiten Ausführungen sagt, möchten wir aber kurz mit einigen Stichworten geben.

Woher kommt der Zwiespalt der ethischen Anschauungen der Zeiten und Völker? Deutinger weist auf die Stammeltern hin. Der Mensch hat in seiner ersten notwendigen Selbstbestimmung gegenüber dem

---

[1] Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter, München 1863, 48.

[2] Ebd. 47.

[3] Kastner: Deutingers Leben und Schriften 1, 861.

Gebote der Freiheit das Zentrum der Wahrheit verloren. Das ist die Erkenntnis, die sich Deutinger aufdrängt: Wie ein Irrstern, angezogen von verschiedenen Einflüssen, sucht der Mensch ruhige Bahn, sucht Lösung jetzt gleichsam ewiger Menschheitsprobleme, sucht seine wahre Bedeutung, sein wahres Verhältnis zu Gott und Natur zu erkennen, sucht einen Punkt zu gewinnen, von dem aus er alles außer sich in Harmonie mit sich zu setzen vermag. Nur in einem langen und breiten Prozesse — wenn überhaupt — kann sich das ethische Bewußtsein nun zur Reife gestalten, kann die Menschheit zum ersehnten Ziele gelangen.

Welche Wege kann dieser Prozeß aber versuchen? Deutinger sagt: Vor allem sind zwei Entwicklungsrichtungen möglich gemäß den zwei Objekten, Natur und Gott, an welche das Bewußtsein der Freiheit geknüpft ist.[1] Diese Reihen können nebeneinander verlaufen. Ist es dann dem Menschen objektiv und historisch gewiß geworden, „daß auf dem ihm von Natur aus zugänglichen Grunde eine letzte Lösung der für die Vollendung seines Bewußtseins notwendigen Erkenntnis der wahren Freiheit unmöglich“[2] ist, dann ist der Moment gekommen, der gebieterisch einen dritten Ausgangspunkt erheischt. Es ist jener, welcher die „beiden ersten Gegensätze in eine höhere Einheit objektiv verbindet und dem Menschen die Natur dadurch näher bringt und ihm sein freies Verhältnis zu derselben erklärt, daß er das freie Verhältnis Gottes objektiverweise ihm offenbart“.[3]

Wo sind nun diese Ideen historisch in die Erscheinung getreten? In Griechenland fragte man die Natur um Antwort auf das Problem.[4] In Asien hatte die Führung in der Entwicklung die Gottesidee.[5] Den notwendigen Faktor zur Lösung der Frage brachte die Offenbarung des Christentums.[6] Deutinger unterscheidet also die griechisch-occidentale, die orientalische und die christliche Ethik. Die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 144. [2] Ebd. 145.
[3] Ebd. [4] Ebd. 146—147. [5] Ebd. [6] Ebd. 147.

sogenannte moderne Ethik wird diese Einteilung nicht acceptieren. Th. Ziegler schreibt: „In drei großen Massen gliedert sich die Geschichte unserer Wissenschaft: die griechische, die christliche und die moderne Ethik. Jede hat ihren besondern Inhalt und ihre besondere Methode, sozusagen ihre besondere Farbe.“[1] Die Berechtigung der Einteilung, die Deutinger vornimmt, wird unten sich zeigen.

Die folgenden Ausführungen sind besonders beherrscht durch die Frage nach dem Zusammenhange zwischen Religion und Sittlichkeit, d. h. durch die Frage nach der metaphysischen Begründung der Sittlichkeit. Die Frage lag schon dem spekulativen Teile zugrunde, nun soll die Geschichte reden! Hat die große Zahl der Ethiker recht, die mit Döring sagen, die menschlich-natürliche Sittenlehre habe mit den jenseits aller Erfahrung liegenden Dingen, also auch mit der Gottheit nichts zu tun?[2] Oder genügt eine metaphysische Grundlage, wie sie Eduard v. Hartmann mit den „unbewußten Zwecken des Absoluten“ und „Gotteserlösung“ durch „Welterlösung“ gibt?

1. Die griechische Ethik.

„Nachdem die griechische Wissenschaft lange genug mit der Erkenntnis der Geheimnisse der Natur vergeblich sich abgequält, hatte sie endlich in ihrer letzten Entwicklung der Bestimmung des freien Zweckes aller menschlichen Tätigkeit in der griechischen Moralphilosophie sich zugewendet,“[3] schreibt Deutinger, und ein andermal bemerkt er: Es ist „ein in der Kraft und Reinheit seines Willens durch alle Zeiten in ungetrübtem Glanze leuchtender Charakter“,[4] welcher in Griechenland die Geschichte der philosophischen Ethik eröffnet. Er meint Sokrates. Aristoteles schon hat Sokrates den Begründer der wissenschaftlichen Ethik genannt. Und seit-

[1] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 9.
[2] Döring: Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre 35.
[3] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 57.
[4] Ders.: Moralphilosophie 157.

dem wurde man nicht müde, ihm dieses Lob zu singen, gar oft auch in überschwenglicher Weise, in unverkennbarer Tendenz. Nur Ziegler möchten wir nennen, der ihn preist als den größten ethischen Virtuosen aller Zeiten.[1] Deutinger urteilt besonnener; des Sokrates hohe Bedeutung schildert er uns mit den Worten: Sokrates hat „zuerst mit überwiegender Tiefe und Innerlichkeit des Bewußtseins dem philosophischen Streben die Anerkennung des höchsten Grundsatzes der Philosophie abgerungen, daß der subjektiv gewollte Zweck die in der Liebe zur Erkenntnis herrschende Willensbestimmung das Prinzip aller Philosophie sein müsse".[2] Er hat den Willen als rettende Macht angerufen gegenüber dem alle Wahrheitsliebe verleugnenden Treiben der Sophisten. Mit der Erkenntnis des Willens als des Prinzips der Erkenntnis wie des Lebens trat er der Sophistik entgegen.[3] Seine Form war der ironische Zweifel, „um durch den tieferen Zweifel den sophistischen Schein desselben zu vernichten und an seine Stelle die bei aller Unsicherheit objektiver Erkenntnis bleibende Sicherheit und Gewißheit des subjektiven bestimmenden Willens zu setzen".[4] Dieses Bewußtsein der einen unverlierbaren Gewißheit war ein neuer Ausgangspunkt für die philosophische Bewegung, der die Vermittlung der Gegensätze in einer über allen Gegensätzen stehenden Einheit möglich machte.[5] Jede weitere Entwicklung der griechischen Philosophie mußte nun Moralphilosophie sein. Sokrates ist so der Begründer der Ethik in Griechenland. Deutinger sieht dann in Sokrates zugleich aber auch im gewissen Sinne den Höhepunkt, das Ideal der griechischen Ethik. Deutinger schreibt: „Das Verhältnis der Menschen zueinander und zu einer möglichen übernatürlichen Welt konnte nur aus dem Prinzipe der subjektiven Freiheit des Menschen beantwortet werden. Für alle diese Antworten hatte die sokratische Philosophie nicht bloß die erste Anregung gegeben,

[1] Ziegler Th.: Sittliches Sein und Werden 2.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 157—158. [3] Ders.: Msc.
[4] Ders.: Moralphilosophie 158. [5] Ebd.

sondern auch das höchste Erkenntnisprinzip gefunden. Dieses Erkenntnisprinzip war von Sokrates in der innersten Tiefe des allgemeinen menschlichen Bewußtseins aufgefaßt und reichte in dieser Tiefe selbst über die platonischen und aristotelischen Versuche einer wissenschaftlichen Lösung hinaus. Es war die höchste sittliche Kraft des Menschen, welche in Sokrates sich als lebendige Tat geoffenbart und durch eine Art Vorahnung des höchsten sittlichen Lebensberufes für ein übernatürliches Leben Zeugnis gegeben hat. Sokrates ist durch diese Höhe seines sittlichen Strebens über das natürlich Menschliche (insbesondere durch seinen herrlichen Tod) hinausgetragen worden und vermochte durch dasselbe eine Erhabenheit der Gesinnung zu erproben, welche ihn zum Vorbild, zum sittlichen Ideal des bloß natürlichen Menschenlebens erheben muß. Wer in dem Umgange des Menschen an dem Werte der Menschheit zweifeln gelernt, wer an jenem gefährlichen Punkte angekommen, auf welchem ihm aus dem Grunde seines Glaubens an einen höheren Beruf der Menschen die Menschheit selbst verächtlich geworden, der mag auf Sokrates blicken, um die Menschen und das Menschliche wieder achten und lieben zu lernen und jenes Vertrauen zu der göttlichen Bestimmung der Menschenseele wieder zu gewinnen, welchem der Verkehr mit den Menschen und die Beobachtung derselben so gefährlich ist. In dieser Hinsicht ist Sokrates Mensch im edelsten Sinne und der Opferpriester der Philosophie, welcher durch sein Leben den geistigen Bund des menschlichen Strebens mit einer höhern Bestimmung beschlossen und dieses Bündnis mit seinem Tode besiegelt hat. Darum hat er das Schicksal der besseren Kraft in dem Menschen, das Schicksal aller Bekenner der Wahrheit in menschlicher Vollendung ausgesprochen. Sokrates ist ein Blutzeuge des Christentums vor dem Christentum für dasselbe. Wer ihn zum Zeugen gegen dasselbe machen will, der hat weder ihn noch das Christentum begriffen. Wenn je eine Lehre für das höchste ethische und religiöse Lebensprinzip Zeugnis gegeben und

das Bedürfnis der Menschheit für eine solche seelische wie geistige Erlösung ausgesprochen, so war es gerade die Lehre des Sokrates."[1]

Sokrates trägt auch gewissermaßen die ganze weitere Entwicklung der griechischen Moralphilosophie in sich. Sofort mit der Aufstellung des einen Ausgangspunktes in dem bestimmenden Willen erhob sich die Frage, sagt Deutinger, „welcher objektive Grund dieser zwecksetzenden Macht in dem Menschen aufgefunden werden"[2] könne. Auf diese Frage gibt uns die Lehre des Sokrates keine Antwort. Von ihm war „diese Frage nur in ihrem tiefsten Grunde angeregt, keineswegs aber in ihren sonderheitlichen Verhältnissen gelöst".[3] In dem Leben des Sokrates möchte aber das Problem gelöst erscheinen; mehr als die sokratische Lehre ist das sokratische Leben. Allein sobald auch an der Person des Sokrates die Frage nach dem objektiven Grund der zwecksetzenden Macht im Menschen der philosophischen Untersuchung verfiel, konnte sich das Leben des Sokrates in Verschiedenen wieder verschieden reflektieren. Tugend ist Wissen, lautet des Sokrates Philosophie. Über den formalen Begriff geht aber die Lehre des Sokrates nicht hinaus. Er hat nur ein Wissen um die Begriffe des Guten, der Tugend usw., nicht aber ein Wissen um das Angenehme, Nützliche usw. Deutinger sagt: Sokrates „hatte Erkenntnis und Glückseligkeit unmittelbar zusammengestellt, aber noch nicht gezeigt, wie beide voneinander verschieden und in dieser Verschiedenheit miteinander zusammenhängend seien".[4] In weiterer Fortbildung des ethischen Bewußtseins konnte nun die Antwort auf die Frage nach dem objektiven Grund des bestimmenden Willens eine dreifache sein. Der Mensch konnte den Zweck seines Strebens, als einen ein Anderes begehrenden, in das Andere oder in die Natur überhaupt

[1] Deutinger: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 35—37.

[2] Ders.: Moralphilosophie 159.

[3] Ders.: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 39.

[4] Ebd. 39—40.

verlegen, oder er konnte die Kraft des Begehrens und Strebens, als eine über die Natur erhabene, für das allein würdige Ziel der menschlichen Tätigkeit ansehen. In dieser Auffassung entstanden wieder zwei Gegensätze, welche einen gemeinschaftlichen Indifferenzpunkt unter sich teilten und welche daher den Versuch einer vermittelnden Ausgleichung zwischen beiden notwendig aus sich hervorgehen lassen mußten.[1] Deutinger unterläßt es, ausdrücklich darauf hinzuweisen, wie in der Person des Sokrates diese Forderungen in Harmonie sich verwirklicht finden. Um aber die Beziehungen der Späteren zu Sokrates zu verstehen, sei dies betont. „Hätte Sokrates, sagt Gomperz mit Recht, die kynische Bedürfnislosigkeit gelehrt, der Luxus- und Genußmensch Aristippus hätte sich weder selbst als Sokratiker betrachten, noch hätten ihn seine Genossen als solchen anerkennen können. Und hätte er die kyrenäische Lustlehre bekannt: nie hätte derselbe Antisthenes, als dessen Lieblingssatz überliefert wird: „Ich wäre lieber verrückt, als daß ich Lust empfände", Sokrates in dem Maße als ethisches Vorbild anerkennen und verehren können, wie er das getan."[2] Ferner: „Das platonische Wissen setzt die Ideenlehre voraus. Aber gerade von ihr sagt Aristoteles, daß sie dem Sokrates fremd war."[3] Deutinger mißt Sokrates dieselbe Bedeutung bei, wie es hier Gomperz tut.

Mit drei Moralsystemen haben wir es also in der griechischen Philosophie zu tun, die alle von Sokrates ausgehen; dort, wo Deutinger in extenso sich über dieselben verbreitet, nennt er sie mit den Namen: das objektive Natursystem, das subjektive und das subjektiv-objektive.[4] Wir möchten dafür die bekannten Benennungen wählen, die Deutinger gleichfalls gelegentlich gebraucht: Eudämonismus, Tugendlehre, Vollkommenheitslehre. Die verschiedenen griechischen Systeme sind

[1] Deutinger: Moralphilosophie 159.
[2] Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 110—111.
[3] Ebd. 110.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 160 ff.

Brechungen eines Lichtes,[1] verschiedene Wege zu einem Ziele, zum Ideal der inneren Freiheit durch Selbsterlösung. Damit ist das Wort ausgesprochen, welches das Ziel der griechischen ethischen Bewegung bezeichnet. Die Frage: Selbsterlösung oder Fremderlösung? Das Problem der griechischen Ethik, die Grundfrage aller Ethik, ist damit aufgeworfen. Deutinger gebraucht das Wort Selbsterlösung und Fremderlösung nicht. Wir übernehmen den Ausdruck von Gomperz und der modernen Ethik und untersuchen, welche Antwort Deutinger von der griechischen Entwicklung auf diese Frage erhält.

a) Eudämonismus.

Geschichte des Systems. Ohne Offenbarung, sagt Deutinger — er sucht auch den Beweis dafür in mannigfaltiger Weise zu erbringen —,[2] konnte der Mensch nicht zum vollen Bewußtsein seiner selbst und der Doppelseitigkeit seines eigenen Wesens gelangen. Ebensowenig, hörten wir schon, kann die Menschheit das sittliche Ziel, nach dem sie ringt, ohne göttliche Offenbarung erreichen. Die Griechen mußten darum, sagt Deutinger, da sie sich keiner höheren Offenbarung rühmen konnten, in der Voraussetzung einer bloß sinnlichen Natur sich abmühen. Nur auf die sinnliche Erfahrung angewiesen, mußte der sinnliche Genuß als der einzige Zweck erscheinen. Der Eudämonismus — der Realismus in der Moralphilosophie — erscheint so als die ursprüngliche griechische Lebensanschauung.[3] Mit der philosophischen Entwicklung des Gedankens suchte man dann auch diese Lebensanschauung philosophisch zu begründen. Der Eudämonismus war wirklich ein Prinzip des moralischen Bewußtseins. Er erscheint nicht mehr als rein sinnliche Sucht, unbewußtes Begehren; er handelt vielmehr zweckgemäß, indem er den Genuß, welcher von dem auf bewußte Gründe gestützten Willen angestrebt wird,

---

[1] Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 40.

[2] Sattel: Martin Deutingers Gotteslehre 93--94.

[3] Ders.: Moralphilosophie 162.

als ein Gut erkennt. Der Eudämonismus unterscheidet sich dadurch, wie Deutinger sich ausdrückt, von der rein sinnlichen Auffassung des nicht denkenden Menschen, daß er den sinnlichen Genuß nicht bloß als ein Begehrtes, sondern als ein von dem auf vernünftige Gründe gestützten Willen angestrebtes Gut bezeichnete. Es war also nicht der rein notwendige Trieb der unvernünftigen Sinnlichkeit, sondern ein der Freiheit entsprechendes Naturverhältnis, aus welchem der Eudämonismus der griechischen Philosophie hervorging.[1]

Vor Sokrates war der Eudämonismus nur praktische Erfahrungs- und Lebensweisheit. Wohl ruhte er auf philosophischer Grundlage. Durch die Atomistik war die Untrüglichkeit der sinnlichen Erfahrung philosophischer Grundsatz geworden. Je mehr dann der Mensch Erfahrung gewonnen hatte und die gewonnenen Kenntnisse zur Sicherheit und Behaglichkeit seines individuellen Lebens anzuwenden verstand, desto mehr mußte er glauben, daß die Weisheit des Lebens in der richtigen Erkenntnis und Anwendung der natürlichen Kräfte zum Vorteile des eigenen Lebens bestehe.[2]

Der Eudämonismus fand seine mehr philosophische Begründung in dem Sokratiker Aristippus. Der Fortschritt ist der: Sokrates hatte die Tugend als Wissen erklärt; Aristippus, sein Schüler, stellt nun die Frage: Ein Wissen wovon? Und er gibt zur Antwort: Ein Wissen vom rechten Genießen. Und so sagt Aristippus weiter, nur was die Gegenwart gibt, ist für den Menschen. Zukunft und Vergangenheit sind nicht für ihn. Die Gegenwart aber liegt in der unmittelbaren Empfindung. Wenn der Mensch nun das für die unmittelbare Empfindung Gewisse ergreift, so ergreift er das Seiende. In dem sinnlich Angenehmen liegt daher allein das höchste Gut für den Weisen, denn dieses ist das allein Gewisse und Seiende.[3] Anakreon hat am besten diese Lebensweisheit besungen, schreibt Deutinger. Es sei die höchste Natürlichkeit, man möchte

[1] Deutinger: Moralphilosophie 162—163. [2] Ebd. 165—66.
[3] Ders.: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 64.

fast sagen, Unschuld des sinnlichen Lebensgenusses, der an dem Augenblicke, mit dem inneren Bewußtsein der kurzen Dauer desselben, die Ewigkeit zu umspannen suche durch das Vergessen von Vergangenheit und Zukunft und das bloße Festhalten des Augenblicks. Wie ein Vöglein sich ducke im Neste, wenn es den Raubvogel in der Ferne schwebend gewahre, so berge sich das menschliche Gefühl, das keiner ewigen Wahrheit gewiß sei, in die warme Empfindung der Gegenwart vor dem alles raubenden unerbittlichen Schicksal. Nur der Augenblick sei des Menschen Eigentum. Diesen schmücke er, wie er könne.[1] Gomperz betrachtet als Lehre des Aristippus, eine solche Umbildung der Instinkte zu bewerkstelligen, daß mit allen äußeren Bedingungen Lust verknüpft werde, daß der Mensch imstande sei, aus jeder Lebenslage ein Maximum von Lust herauszupressen und sie so freudig zu genießen.[2] Die Lehre des Aristippus steht aber keineswegs auf dieser Höhe innerer Freiheit. Das Bild, welches das Altertum von Aristippus uns überliefert hat, widerspricht gänzlich der Annahme einer solchen verfeinerten Gestalt seiner Lehre. Einzelne Äußerungen mag man ja also interpretieren können; aber sie fügen sich auch in den alten Rahmen. Nach Aristippus liegt, wie Deutinger sagt, „das höchste Gut in dem möglichst höchsten innerlichen Genuß, und die Sonderheitlichkeit des objektiven sinnlichen Verhältnisses im Momente des Genusses ist der unterscheidende Kern seiner noch wenig ausgebildeten Lehrsätze".[3]

Eudämonismus und Epikureismus gelten fast als identische Namen. Epikur gab der eudämonistischen Lehre die Durchbildung. Epikur bezeichnet „in der Vergleichung des einzelnen objektiven möglichen höchsten Genusses mit dem subjektiven Vermögen die Mäßigung im Genusse selbst und die Beschränkung der augenblicklichen Sinnesanforderung durch die auf die Zukunft berechnete Absicht,

[1] Deutinger: Poetik 295.
[2] Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 136.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 167.

die Summe der möglichen Genüsse des Einzelnen als das höchste Gut des Menschen".[1] Der Unterschied dieser Lehre von der des Aristippus liegt also in dem Versuch einer allgemeineren Ausführung und weiteren Begründung.[2] Wie Aristippus so legte auch Epikur die Wahrheit der sinnlichen Vorstellung seiner Lehre zugrunde. Aber „er blieb bei der Annahme der einfachen Unmittelbarkeit dieser Wahrheit nicht stehen, sondern wollte sie zur allgemein wahren und beweisbaren Vorstellung erheben. Er gründete daher die in der Kanonik ausgesprochene Lehre von den wahren Vorstellungen in der Seele auf die alte atomistische Lehre der Physik".[3] Der fernere Unterschied ist die Konsequenz der ersten Erweiterung. Lag die Glückseligkeit nach Aristippus allein in der augenblicklichen Empfindung, so mußte Epikur auch diesen Begriff erweitern. War „in der Empfindung nicht die momentane Unmittelbarkeit allein entscheidend, weil diese ohne die vergleichende Vernunft in dem auf die Sinnlichkeit wirkenden Gegenstande, wenn auch nicht in der Wirkung selbst, sich täuschen konnte, so mußte notwendig auch die Lust aus dem vernünftigen, der objektiven Natur angemessenen Genusse hervorgehen. Die Besonnenheit gehörte wesentlich zum rechten Genusse, ebenso die Dauer, und er mußte darum nicht bloß den Moment, sondern das ganze Leben umfassen."[4]

Bedeutung des Eudämonismus. Der Eudämonismus ist nicht nur eine Erscheinung der griechischen Entwicklung, er kehrt in irgendeiner Form in dem Ringen und Suchen des Menschengeistes stets wieder; denn er hat eine unvergängliche Bedeutung; er birgt eine für die Menschen hohe, ewige Wahrheit in sich. Was sagen wir aber, wenn Gomperz den Epikur also verherrlicht: Der Epikureismus sei der „Hort der „Aufklärung", zwar nicht einer „atheistischen" im strengen Wortsinn, aber doch einer „deistischen", der Stützpunkt jener, uns aus dem

[1] Deutinger: Moralphilosophie 167.
[2] Ders.: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 480.
[3] Ebd. [4] Ebd. 480—481.

18. Jahrhundert so vertrauten Abneigung gegen „Fanatismus und Schwärmerei"; der Vorkämpfer des Ideals der Selbsterlösung gegenüber allen jenen Keimen zu einer Theorie der Fremderlösung, die sich schon in den antiken Systemen zeigen. Epikur habe es selbst gesagt: „Sinnlos ist es, von den Göttern zu erflehen, was man sich selbst zu verschaffen imstande ist." Darin bestehe die große und unersetzliche Bedeutung seiner Schule für die geistige Ökonomie des späteren Altertums: alle antimystischen und antiobskurantischen Instinkte und Elemente der Zeit hätten hier ihren natürlichsten Stütz- und Sammelpunkt gefunden. Epikurs trotzig kühnes Selbstbewußtsein scheine ganz von dem Gedanken erfüllt: Ich gegen die Welt — und stärker als sie! Und so verkörpere er das große sokratische Ideal: Innere Befreiung aus eigener Kraft!"[1] Hat Epikur wirklich das Ideal der inneren Freiheit aufgezeigt? Hat er die „mystischen" und „obskurantischen" Gedanken auf dem Gebiete der Philosophie unmöglich gemacht? Hat er gezeigt, daß es der Fremderlösung nicht bedarf, daß es nicht anderer Wesen bedarf zur Vermittlung der Gefühle der Sicherheit und Ruhe, der Freudigkeit und Ergebenheit, zur Erlangung der Freiheit vom Schicksal, zur Herrschaft über sein eigenes Leben?[2] Führt also Selbsterlösung, wie Aristippus und Epikur besonders sie verkündigen, zum Ideal der inneren Freiheit, — finden wir hier die Lösung des ethischen Problems? Durchaus nicht. Selbst Gomperz muß das zugeben, wenn er schreibt: „Zusammenfassend aber werden wir sagen dürfen: Die epikureische Ethik ist psychologisch das Erzeugnis höchst fragwürdiger persönlicher Bedürfnisse und theoretisch die unhaltbarste aller hedonischen Konstruktionen."[3] Wie reimt sich das zusammen? Wie resigniert klingt dieser Schluß! Wir fragen nun, welches ist die wahre Bedeutung des Eudämonismus? Welches ist sein Irrtum, welches aber auch seine Wahrheit? Hören wir Deutinger:

[1] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 241—242.

[2] Ebd. 12. [3] Ebd. 261.

Der Irrtum des Eudämonismus. Der griechische Eudämonismus ist weder philosophisch noch sittlich. Er ist nicht philosophisch: „Die Bedeutung dieser Lehre ist gerade in ihrer unphilosophischen Richtung zu suchen. Ihre Prinzipienlosigkeit machte sie einer oberflächlichen Zeit so entsprechend und bequem.“[1] Wie läßt dieser Vorwurf sich rechtfertigen? Vor allem macht die Voraussetzung des Eudämonismus jede philosophische Begründung des Systems unmöglich. Wird nämlich die Sinnesaffektion als eine an sich notwendige und untrügliche vorausgesetzt, so hört jede subjektive Unterscheidung und mit ihr jedes philosophische Bewußtsein der Wahrheit von selber auf. Wenn es noch eine Wahrheit gebe, so sei sie eine von der Objektivität notwendig hervorgebrachte und folglich unfreie und unbewußte, weil das Subjekt darüber durchaus nicht zweifeln und folglich auch nicht denken könne. Eine Wahrheit aber, von der man nichts wisse, sei wenigstens für den keine Wahrheit, der nichts von ihr wisse, und eine philosophische Begründung des Bewußtseins durch das reine Nichtbewußtsein sei unmöglich. Es falle somit entweder der Eudämonismus in dieser seiner Voraussetzung oder die Philosophie.[2]

Die verschiedenen Gestalten des Eudämonismus, die Hedonik des Aristippus wie die des Epikur, ruhen auf dem Atomismus. Epikur, der eigentlichste Vertreter des Eudämonismus, verwickelt sich aber zudem noch in Widersprüche: Er fordert zur untrüglichen Sinneswahrnehmung noch die Besonnenheit als notwendigen, mitwirkenden Bestimmungsgrund zur Erlangung des höchsten Gutes. Mit dieser doppelten Voraussetzung hat Epikur den unbewußten Widerspruch seines Systems offen dargelegt; denn entweder ist die Sinneswahrnehmung untrüglich oder nicht; ist sie untrüglich, dann ist eine Besonnenheit als zweites Moment des über die Sinne wachenden Verstandes unmöglich; ist sie aber nicht untrüglich, d. h. ist wirklich

[1] Deutinger: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 487.

[2] Ders.: Moralphilosophie 172—173.

noch eine weitere Besonnenheit, die zur Sinnesaffektion hinzukommt, notwendig oder auch nur möglich, so fällt das ganze System in seiner ersten Voraussetzung zusammen.[1] Epikur trägt also den Widerspruch in das Prinzip hinein. Die Lehre des Aristippus hat noch mehr von der Natur eines Prinzips an sich als die Epikurs. „Nur wer keinen rechten Begriff von philosophischer Wissenschaft hat, dem kann die epikureische Lehre als ein wissenschaftliches und philosophisches System erscheinen."[2]

Der Eudämonismus ist auch nicht sittlich; er ist kein „Moralprinzip und am allerwenigsten ein Moralprinzip für den Menschen".[3] Er faßt nicht das Ziel, sondern nur den natürlichen Grund, den unfreien Boden der freien Handlungen ins Auge. Ist aber die menschliche Tätigkeit bloß durch die Natur bestimmt, so hört das Vermögen, sittlich zu handeln, überhaupt in dem Menschen auf. Ein Moralprinzip ist dann für ihn nicht nur überflüssig, sondern sogar unmöglich.[4] Ein Prinzip des menschlichen Handelns muß auch allgemein umfassend sein. Dies ist aber der Eudämonismus nicht. Er erfaßt weder den ganzen Menschen noch alle Menschen. Er berücksichtigt nicht alle Kräfte des Menschen, sondern nur die Sinnestätigkeit; auch kann er nicht allen Menschen Glückseligkeit gewähren, sondern muß notwendig einige von ihr ausschließen; zudem erstreckt er sich nicht über alle Zustände und Verhältnisse des Menschen, die an der Veränderlichkeit und Ungleichheit des zeitlichen Lebens Anteil nehmen.[5] Ein Moralprinzip darf das höchste Gut des Menschen nicht in eine außer ihm liegende Zufälligkeit legen, von welcher der Mensch abhängig ist. Das höchste Gut des Menschen würde in diesem Falle ja statt in einem einheitlichen Ziele aus einer Summe von bloßen

[1] Deutinger: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 483.
[2] Ebd.: 487.
[3] Ders.: Moralphilosophie 174.
[4] Ders.: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 486.
[5] Ders.: Moralphilosophie 173.

Zufälligkeiten bestehen, in deren Besitz vollständig nicht ein Mensch, jedenfalls aber nicht jeder Mensch gelangen kann. Das höchte Gut des Menschen muß in der Macht des Menschen selber liegen, denn der Zweck des Strebens eines Menschen kann nur von dem Menschen selbst bestimmt werden; was nicht von dem Menschen abhängig ist, was er nicht mit Gewißheit erreichen kann, das kann er auch nicht vernünftigerweise als Zweck seiner Tätigkeit setzen, meint Deutinger.[1]

Ein Moralprinzip will dem Menschen sein höchstes Ziel zeigen, sein höchstes Gut. Es muß also auf das Wesen der menschlichen Natur gegründet sein. Es muß ein dem menschlichen Wesen entsprechendes sein. Der Mensch kann nur als Mensch glückselig sein. Der Eudämonismus gründet sich nun aber auf jene natürliche Beschaffenheit des Menschen, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat.[2] Er ist also kein „Moralprinzip für den Menschen". Nein, so möchten wir Deutingers ablehnendes Urteil zusammenfassend ausdrücken, der Eudämonismus ist nicht würdig, dem Menschen als Lebensmaxime angepriesen zu werden; er ist kein Ideal innerer Freiheit, kein Weg der Selbsterlösung, er ist theoretisch eine unhaltbare Konstruktion und psychologisch das Ergebnis höchst fragwürdiger persönlicher Bedürfnisse. Der Eudämonismus hat sich auch selbst sein Urteil gesprochen: Der Pessimismus hat sich zu allen Zeiten dem Hedonismus an die Fersen geheftet.[3] Und diese Konsequenz ist eine ziemlich unvermeidliche.[4] Das Urteil, das Ziegler fällt, ist so recht das Deutingers: „Besser als ihr Ruf waren die Epikureer. Legt man aber ihr System auf die Wagschale und wägt ab, was sie für die ethische Anschauung der Menschheit geleistet haben, ja wägt man es nur mit den logischen Gewichtsteinen sorgfältig ab, um es auf seine Konsequenz und Widerspruchslosigkeit hin zu prüfen, so ist die Ausbeute nicht groß, so ist der logische Wert so wenig probehaltig als der ethische, und die Verteidiger

[1] Deutinger: Moralphilosophie 173—174. [2] Ebd. 174.
[3] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 152.
[4] Ebd.

und Lobredner Epikurs werden uns keine allzu hohe Meinung von ihm und seiner Schule aufreden können."[1]

Wahrheit des Eudämonismus. Was konnte den Menschen angenehmer sein als eine Lehre, die der sinnlichen Begierde und der Vernunft zugleich zu entprechen schien?[2] fragt Deutinger, und er fährt fort: Es darf uns darum nicht wundern, wenn die epikureische Lehre eine so allseitige Zustimmung sich zu erwerben wußte. Wunderbar wäre es, wenn dieses nicht der Fall gewesen wäre.[3] Selbst in christlicher Zeit hat ein Gassendi sich versucht gefühlt, den Epikureismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen.[4] Dies alles läßt uns aber doch vermuten, daß diese ethische Bewegung in ihrer Bedeutung nicht darin aufgeht, daß sie „einer oberflächlichen Zeit so entsprechend und bequem"[5] ist. In der Tat enthält der Eudämonismus eine hohe, ewige Wahrheit für den Menschen.

Die Wahrheit des Eudämonismus liegt objektiverweise in der Forderung: Ein von dem Menschen zu suchendes Gut muß außerhalb des Menschen liegen; wäre es in ihm und seiner Natur gelegen, so könnte ein Streben danach nicht vorhanden sein.[6]

Dazu kommt ein wahres subjektives Moment. Nicht durch philosophische Gründlichkeit, sondern durch natürlichen Instinkt hat der Eudämonismus gefunden, daß die Seligkeit, nach welcher der Mensch strebt, nur in der wirklichen Empfindung und in dem bleibenden Genusse dieser Empfindung gefunden werden kann.[7] Dem Menschen offenbart sich durch die Sinne das Bedürfnis nach der Befriedigung eines Mangels. In der wirklichen Befriedigung eines wirklichen Bedürfnisses erfährt er nun aber einen momentan beglückenden Genuß. Die wirkliche Befriedigung des höchsten

---

[1] Ziegler, Th.: Geschichte der Ethik I, 161.

[2] Deutinger: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 487.

[3] Ebd. [4] Ebd. 477—488. [5] Ebd. 487.

[6] Deutinger: Moralphilosophie 170.

[7] Ders.: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd., II. Abt. 488.

menschlichen Bedürfnisses, die vollkommene Aufhebung der Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit seiner Natur muß daher sein höchstes Gut sein, und seine Glückseligkeit muß von dem wirklichen Besitze der Genüsse dessen, wonach er seinem innersten Wesen nach verlangt, abhängig sein, weil der Mensch nur in dem, was er wirklich selbst empfindet, ein wirkliches Gut besitzen kann. Darauf kommt es nun aber an, daß wirklich die höchste Empfindung, die der ganzen Natur des Menschen, in ihrer größten Allgemeinheit und höchsten Einheit, vollkommen genügende Empfindung als dieses höchste Gut bestimmt wird.[1]

Der Epikureismus hoffte dieses Problem zu lösen, indem er als höchstes Ziel die auf Besonnenheit gegründete Dauer des Genusses postuliert.[2] Er erkennt, daß das rein Momentane und Vorübergehende kein wirklicher Besitz und folglich auch kein wahres Gut für den Menschen sein könne.[3] Der Epikureismus findet aber nicht, was er sucht; er kann das wahre höchste Gut des Menschen nicht finden, er kennt die ewige Natur des Menschen nicht. Es liegt also der eudämonistischen und epikureischen Lehre „eine innere Wahrheit zugrunde, die in dieser Innerlichkeit notwendig einen einheitlich und bleibenden Wert für das menschliche Bewußtsein haben muß. Zwar die Griechen konnten diesen allgemeinen Grund, der in einer ewigen Natur des Menschen liegt, aus der sinnlichen Natur nicht ableiten, aber doch durch diese für denselben Zeugnis geben".[4] Das Christentum war erst imstande, die Tiefe dieses Grundes zu begreifen. Das aber ist die einheitliche bleibende Bedeutung des Eudämonismus für alle Zeiten, das darf die Ethik nicht mehr vergessen: Was der Mensch wirklich mit der innersten Kraft seines Lebens ergreifen, empfinden und besitzen kann, was zuerst noch außer ihm steht, dann aber durch seine eigene Wahl mit freier Tätigkeit so mit sich vereinigt, daß er es dauernd frei und ewig besitzt, das allein kann als das objektive Ziel alles

[1] Deutinger: Moralphilosophie 170. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. 174.

subjektiven Strebens ihm vorschweben. Der Mensch muß nach Glückseligkeit streben; nur muß diese Glückseligkeit aus einem anderen Objekte und durch eine andere Tätigkeit und für eine andere Dauer von ihm gewonnen werden, als der Eudämonismus erkannte.[1]

Wir stimmen Deutingers Ausführung zu. Der griechische Eudämonismus hat also nicht bloß historisches Interesse. Er bietet einige Fundamentsteine zu der für die Menschen ewig wahren ethischen Ordnung. Zugleich enthält er aber auch eine Mahnung für die christliche Ethik! Deutinger sagt: Die christliche Moral vermag das Negative der alten Glückseligkeitslehre, „welches in seiner äußersten Spitze mit der Sünde und der Verleugnung der Glückseligkeit wie der Tugend zusammenfällt, durch die Darlegung des höchsten und innerlichsten Prinzipes der wahren Glückseligkeit des Menschen aufzuheben, wird aber nur dann der negativen Seite derselben wahrhaft begegnen, wenn sie ihre höchste Naturgemäßheit nicht bloß in Hinweisung auf eine unbewußte Zukunft, sondern in der Entfaltung des tiefsten Bewußtseins der Gegenwart darzulegen versteht“.[2]

b) Tugendlehre.

Geschichte des Systems. „Tugendlehre“ nennt Deutinger das zweite griechische Moralsystem, auch „subjektives Natursystem“. Die Benennung ist aber nicht so populär wie der Name Hedonik oder Eudämonismus für das erste. Man spricht gewöhnlich von den Kynikern, von der Schule der Stoa, ohne in einem gemeinsamen Namen diese ethischen Bestrebungen zu umfassen. Bezeichnet Deutinger das erste System als den Realismus in der Moralphilosophie, so dieses als den Idealismus.[3]

Die philosophische Bewegung der Entwicklung des Bewußtseins führte den Menschen immer mehr zur Erkenntnis, daß er das Verhältnis der äußeren Erscheinung zu sich in sich zu bestimmen vermag durch eine ihm

[1] Deutinger: Moralphilosophie 175. [2] Ebd.
[3] Deutinger: Poetik 355.

wesentlich innewohnende Tätigkeit, in welcher er einen außer aller Erscheinung befindlichen Anhaltspunkt besitzt, um an und durch denselben alle Erscheinung mit ihm und untereinander zu vergleichen. Gegenüber dem Ausgangspunkt von der rein notwendigen Erfahrung war damit ein subjektiver Ausgangspunkt gewonnen, ein innerer und freier Einheitspunkt aller Erkenntnis. Dieser Stand des Bewußtseins drängte nun dahin, das Verhältnis zu bestimmen, welches der Mensch sich durch eigene Selbstbestimmung zu jenen von ihm erkannten Objekten zu geben vermag.[1] Es konnte da aber einerseits der philosophische Grund der Erkenntnis und der Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinung zum Subjekte in seiner Allgemeinheit auch zum Prinzip der Bestimmung des Subjektes gegenüber der Erscheinung oder zum Moralprinzip gemacht werden; oder man konnte anderseits das allgemeine philosophische Prinzip der Erkenntnis und der in ihr liegenden Bestimmung des Verhältnisses der Erscheinung zum Subjekte mit dem willkürlichen Ausgangspunkte der Selbstbestimmung gegenüber den Objekten verwechseln. Noch ein dritter Versuch war möglich. Suchte der eine Ausgangspunkt durch den Grund des Denkens den des Handelns, durch die Philosophie die Moral, und die andere durch den Grund des Handelns den des Denkens, durch die Moral die Philosophie zu ersetzen, so konnte man noch in der Ausgleichung beider den ethischen Ausgangspunkt mit dem philosophischen Bewußtsein der reinen Subjektivität zu identifizieren suchen.[2] Diese Richtungen finden sich in der megarischen, der kynischen und stoischen Schule.[3]

Die „Tugendlehre“ offenbart einen ganz anderen Geist als die Hedonik, eine von ihr scheinbar ganz verschiedene Welt- und Lebensauffassung. Erreicht nun dieses Moralprinzip das Ziel, gibt dieses die Lösung des ethischen Problems? Die erste, noch unentwickelte Form dieses Prinzips bietet Euklides, der Stifter der megarischen Schule.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 176.
[2] Ebd. 177—78. [3] Ebd. 178.

Euklides wendet die eleatische Philosophie auf die Moral an. Das Gute ist das Seiende und Eins; das dem Guten Entgegengesetzte ist das Nichtsein. Wie aber die Eleaten wegen der Einseitigkeit der einfachen Verwechslung des Allgemeinen mit der Einheit, durch welche die Besonderheit der Erscheinung nur geleugnet, aber nicht erklärt wurde, eine weitere philosophische Vermittlung hervorriefen, so war ein bloßes Zurückgehen auf das Prinzip derselben und dessen Anwendung auf das Moralprinzip nicht hinreichend, um den im Moralprinzip liegenden neuen Ausgangspunkt des Bewußtseins vollständig mit den obschwebenden Gegensätzen auszugleichen.[1]

Die gegensätzliche Weiterentwicklung ist die kynische Schule; sie nennt als ihren Stifter: Antisthenes. Ihr Ausgangspunkt ist die rein individuelle Subjektivität. Sie stellt sich nicht bloß der Erscheinungswelt, sondern auch der philosophischen Bewegung gegenüber. Weil es unmöglich sei, daß der Mensch die Dinge von sich abhängig mache, so müsse er im Gegensatz von den Dingen sich unabhängig machen. Göttlich sei es allein, nichts zu bedürfen. Die wahre Tugend bestehe also darin, sich selbst zu überwinden, sich selbst zu beherrschen und aller Weichlichkeit des Lebens zu entsagen. Dies allein sei die den Weisen angemessene Tugend und Gottähnlichkeit. Alle Anschauungen bezüglich äußerer Lebensverhältnisse, Humanität und menschlicher Bildung verfielen ihrer Verachtung. Der Kynismus ist eine „radikale Umwertung“[2] aller Begriffe. „Einbildung sei jede Wertung nur“.[3] Die Kyniker erregten großes Aufsehen. Selbstverständlich! „Das Originelle, sagt Deutinger, das in jeder reinen Subjektivität liegt,“[4] erregt stets Aufsehen. Diogenes vor allem hatte sich durch die hervorstechendste Individualität und natürlichen Witz ausgezeichnet. Den Nachahmern fehlte aber die Originalität und der Reiz der Neuheit, sie

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 179.
[2] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 121.
[3] Diogenes Laert. VI 83 cit. nach H. Gomperz: a. a. O. 122.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 180.

sanken immer tiefer und gingen zuletzt in Schmutz und Frechheit unter.[1]

Die Stoa will die megarische und kynische Schule in höherer Wahrheit vereinen. An Stelle der bloß negativen Entsagung, wie sie der Kynismus lehrt, setzt die stoische Schule den positiven Besitz des Selbstbewußtseins, das in jener inneren Zufriedenheit beruhe, die aus der der menschlichen Natur angemessenen Selbstgenügsamkeit hervorgehe, vernünftig und folglich des Menschen würdig gehandelt zu haben.[2] Gegenüber der Einseitigkeit der megarischen Schule betont die Stoa, daß dem Menschen die Vernünftigkeit seines Handelns als die subjektive innerlichste Gewißheit seines Bewußtseins erscheine, und daß er in der Erfüllung des allgemeinen Vernunftgesetzes auch das Gesetz des eigenen Selbstbewußtseins erfüllen solle. Die Konsequenz fordert, die Tugend als den alleinigen Zweck des menschlichen Handelns zu betrachten; der Mensch muß sie um ihrer selbst willen lieben; sie ist für den Menschen das würdigste Ziel des Lebens.[3] Selbstgenügsamkeit ist notwendiges Mittel zu dieser Tugend, und die Überwindung des Schmerzes gilt als Offenbarung der moralischen Kraft und der menschlichen Würde.[4] Pindar ist von dieser Lebensanschauung getragen. Der hoch sich aufschwingende und aus der Gegenwart die Vergangenheit und Zukunft überschauende Geist ist eine Blüte der stoischen Schule.[5]

Bedeutung des Systems. Gleich dem Eudämonismus hat auch dieses zweite Moralprinzip eine unvergängliche Bedeutung. Deutinger betrachtet die Stoa durchaus nicht als eine Phase der Entartung, wie dies nach Gomperz meistens geschieht;[6] er würde sich aber auch dem Lobe, das Gomperz der Stoa erteilt, bei weitem nicht angeschlossen haben. Gomperz nennt die Stoa das ausgeführteste unter all den ethischen Gedankengebäuden

[1] Deutinger: Moralphilosophie 180. [2] Ebd. 181. [3] Ebd.
[4] Ebd. 180.
[5] Deutinger: Poetik 294.
[6] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 2.

des Altertums;[1] die Stoa habe das sokratische Ideal der inneren Freiheit „nicht nur festgehalten, sondern nach jeder Richtung hin ausgeführt und vertieft";[2] er spricht von der „großen inneren Wichtigkeit der stoischen Gedanken",[3] die „in vieler Hinsicht in der Tat eine angemessene Beschreibung und Theorie des Erlösungsprozesses"[4] böten. Freilich gesteht er, das stoische Ideal habe „trotz allen seinen Vorzügen etwas Kahles und Ärmliches an sich",[5] und er schließt resigniert, die Selbsterlösungslehre der Stoa, die stoische Grundstimmung ist „am Ende doch nur Resignation".[6] Deutinger scheint uns viel objektiver die Stoa zu würdigen.

Irrtum des Systems. Die Worte Deutingers in seinem Urteil über den Epikureismus möchten wir auch hier mit einer kleinen Änderung gebrauchen. Wir sagen: Die Stoa ist kein philosophisches, kein moralisches Prinzip, kein moralisches Prinzip für die Menschheit. Die Stoa widerspricht nämlich „der Allgemeinheit der notwendigen Voraussetzung, der sonderheitlichen Anwendung der notwendigen Folgen und der einheitlichen Bestimmung der Freiheit zugleich".[7] Da die megarische und kynische Schule nur die einseitigen Ausgangspunkte der Stoa sind, so ist es nicht nötig, diese besonders zu behandeln; das Urteil über die Stoa wirft auch auf erstere ein Licht.

Die Stoa ist kein philosophisches Prinzip. Wohl will sie diesen Charakter beanspruchen durch die Hinweisung auf die notwendige Vernunftgemäßheit.[8] Aber sie setzt sich mit der menschlichen Natur gerade dadurch in Widerspruch, wodurch sie der menschlichen Natur entsprechen will, sie verwechselt den Grund des menschlichen Strebens mit dem Ziele.[9] Sieht sich der Mensch durch die Mangelhaftigkeit seiner Natur genötigt, nach der

[1] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 185.
[2] Ebd. 187. [3] Ebd. 185. [4] Ebd.
[5] Ebd. 235. [6] Ebd.
[7] Deutinger: Moralphilosophie 184.
[8] Ebd. 183. [9] Ebd. 184.

Aufhebung dieser Unvollkommenheit zu streben durch seine freie Tätigkeit, so kann das Ziel dieses Strebens nicht ebendaliegen, wo der Grund desselben liegt. Liegt der Grund dieses Strebens in der menschlichen Natur, so kann nicht in derselben Natur die Aufhebung dieses Grundes liegen. Wenn der Mensch nach irgendeinem Ziele strebt, um den Grund dieses Strebens durch seine Tätigkeit aufzuheben, so kann die Aufhebung desselben weder in der strebenden Tätigkeit selber, noch in dem Grunde und Ausgangspunkte desselben liegen, sondern das Ziel der Bewegung muß von dem Anfang und der Bewegung selbst verschieden sein. Die stoische Moral setzt aber alle drei als eins und sie verwechselt das Streben nach einem Ziel mit dem Ziele selbst. Wäre aber die menschliche Natur vollkommen in sich, so würde sie nicht nach einem anderen Zustande ringen und mit sich selber kämpfen müssen. Wenn sie aber mit sich selber ringt und kämpft, so sind offenbar zwei Gegensätze in ihr, welche beide relativ sind und von denen darum keiner für sich die Macht haben kann, den anderen, der auch ein natürlicher Grund ist, ganz und gar aufzuheben, weil sonst die Natur durch sich selbst sich selbst negieren würde. Eine solche Voraussetzung beruht daher offenbar auf einem in der Stoa verhüllt gebliebenen Widerspruche.[1]

Die Stoa ist kein moralisches Prinzip. Wohl will sie es sein, indem sie glaubt, dem ethischen Bewußtsein durch die Feststellung eines frei gewollten Zweckes und zwar des höchsten Zweckes des menschlichen Handelns, der Tugend, Genüge zu leisten.[2] Die Stoa lehrt: Die Tugend muß rein um ihrer selbst willen, ohne alle Rücksicht auf die damit verbundene Glückseligkeit gesucht werden. Die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der menschlichen Seele muß daher für den Tugendhaften vollständig gleichgültig sein. Dieser Satz widerspricht nun aber notwendig der unumgänglich zum stoischen Prinzip gehörigen Voraussetzung, daß der Mensch die Tugend nicht an sich besitze, sondern erst nach ihr streben müsse. Er widerspricht ebensosehr

[1] Deutinger: Moralphilosophie 184—185. [2] Ebd. 183.

der anderen Voraussetzung, daß der Mensch, nach Glückseligkeit verlangend, diese Glückseligkeit außer sich nicht erreichen könne, weil die Welt der Erscheinung nicht von ihm abhängig sei und er sie folglich in sich selber, nämlich in der Tugend und Selbstachtung suchen müsse. Wenn die stoische Moral von der Voraussetzung ausgeht, daß der Mensch die Unvollkommenheit seines Zustandes durch seine freie Tätigkeit aufzuheben suchen müsse, so setzt sie die eben schon nachgewiesene Unmöglichkeit, daß der Mensch durch seine Natur seine Natur verleugne, also einen unvernünftigen Folgesatz. Wenn sie ferner das Streben nach Glückseligkeit zugibt und doch eine Tugend ohne Glückseligkeit als Ziel des menschlichen Strebens setzt, so setzt sie sich mit der menschlichen Natur und mit dem Grunde alles möglichen Strebens in Widerspruch. Dies tritt um so offener hervor, wenn die strenge Konsequenz der Gleichgültigkeit des Tugendhaften gegen die Unsterblichkeit der Seele in Betrachtung gezogen wird. Gibt es für mich nur das zeitliche Leben, so ist das zeitliche Bedürfnis des Lebens, das in der Sinnlichkeit sein Maß hat, das notwendig charakteristische Kennzeichen desselben. Widerspreche ich aber dem zeitlichen Bedürfnisse des rein zeitlichen Daseins, so gebe ich ein an sich Gewisses und natürlich Notwendiges hin, ohne irgendeinen vernünftigen Grund dafür zu haben. Ich handle dann offenbar unvernünftig, indem ich das Gewisse und Notwendige, das wesentliche Maß meiner Natur verleugne. Handle ich aber unvernünftig, so fällt die Selbstachtung weg und mit ihr notwendig auch die Tugend. Wer also das Streben nach Glückseligkeit um der Tugend willen aufgibt, der handelt unnatürlich und unvernünftig und folglich lasterhaft.[1] Nach der stoischen Moral werde ich demnach ebendadurch die Tugend verleugnen, wodurch ich sie suche, und indem ich die Glückseligkeit hingebe für die Tugend, werde ich auch keine Tugend mehr besitzen, weil keine Glückseligkeit. Es ist folglich nach stoischen Grundsätzen unmöglich, tugendhaft zu sein, weil es nach den letzten Voraus-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 185.

setzungen derselben unmöglich ist, vernünftig zu handeln.[1] Deutinger präzisiert den Gedanken noch so: Die Stoa gerät mit ihrer Forderung in einen offenbaren Widerspruch mit sich selbst. Der Mensch wird nämlich durch eine solche Tugend nicht bloß von jedem freien Ziel seines Strebens außer sich losgerissen, sondern auch die Freiheit in ihm wird dadurch unter das Gesetz der Vernunft gebeugt, die dann selbst in ihrem letzten Grunde als unvernünftig erscheint und darum auch als des Menschen unwürdig und folglich als lasterhaft von derselben stoischen Philosophie sollte bezeichnet werden, weil sie ein natürliches Bedürfnis entschieden von sich abweist, ohne doch die Gleichberechtigung der sinnlichen Natur mit der übersinnlichen mit entscheidenden Gründen verneinen zu können, und ohne für die Entäußerung des Menschen und seine Verleugnung des sinnlichen Genusses eine übersinnliche Wirklichkeit dem Menschen zum Ersatze darbieten zu können.[2] Indem die Stoa von dem notwendigen Gesetze der Natur sich freimachen will, setzt sie an die Stelle desselben ein anderes Naturgesetz, welches der Freiheit des Menschen gleichfalls nicht gestattet, nach einem höheren Ziele als nach der Erfüllung des notwendigen Naturgesetzes zu streben, welches darum den Menschen überhaupt verhindert, nachirgend einem Ziele mit Freiheit zu streben; von der Notwendigkeit wollte er sich durch sein Streben freimachen, in deren Banden gibt er sich nun mit all seinem freien Streben gefangen.[3]

Die Stoa hat zuletzt kein der Menschheit würdiges Moralprinzip. Die Stoa drängt in ihrer Grundbestimmung dahin, daß der Mensch in der individuellen Selbstachtung die Achtung aller übrigen Menschen und damit das Verhältnis seiner eigenen Freiheit zur Freiheit außer sich negiert.[4] Der Stoiker kann um keines anderen Menschen willen außer sich handeln wollen; er

[1] Deutinger: Moralphilosophie 186.
[2] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 57—58.
[3] Ebd. I, 58.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 187.

verleugnet damit notwendig das Prinzip eines gemeinschaftlichen Zusammenlebens, eines gemeinschaftlichen Zieles mit allen übrigen Menschen. Er schließt sich in sich selber ein und von allen übrigen ab, und während er für irgendeine große, allen Menschen gleich zuträgliche Sache tätig zu sein scheint, kann er doch nur so handeln mit dem Gedanken der Ausschließung aller Rücksicht auf den Dienst, den er dadurch den übrigen Menschen erweist.[1] Die Stoa verdient das scharfe Urteil: Der Stolz findet Befriedigung in dieser Moral, aber die Liebe nicht. Der Stoiker kann hassen, aber nicht lieben. Es ist kein innerer Grund, der den Satan abhalten könnte, ein Stoiker zu werden.[2] Indem der Stoiker eine Freiheit in sich allein poniert und durch diese ein in ihm beschlossenes Ziel seines freien Handelns anstrebt, negiert er die freie Persönlichkeit und die gleiche Berechtigung derselben außer sich und hebt mit dem Bewußtsein des Seins die Freiheit außerhalb der individuellen und subjektiven eigenen Willensfreiheit, das Verhältnis derselben und mit demselben auch das Sein selbst auf. Ein freies Ziel des freien Handelns ist also in der stoischen Moral unmöglich. Weil außerhalb des freien Individuums das Sein der Freiheit durch das individuelle Streben derselben geleugnet wird, muß auch innerhalb dieses Strebens das Ziel derselben als ein unfreies gedacht werden, weil das Streben als ein individuell freies bestimmt werden muß. Der Mensch muß also, um seiner Freiheit ein Ziel zu setzen, die Freiheit außer sich und in sich, in Gott, in den übrigen Menschen und in sich selber negieren und mit dieser Negation die Unfreiheit zum Ziel der Freiheit setzen.[3]

Die Stoa hat danach das Ideal der inneren Freiheit nicht aufgezeigt, den Weg zur Selbsterlösung nicht gebahnt.

W a h r h e i t d e s S y s t e m s. Wie erklärt sich aber die mächtige ethische Bewegung, welche die Stoa hervorgerufen hat? Die Stoa hat einen so tiefen Anklang in ihrer

[1] Deutinger: Moralphilosophie 187. [2] Ebd. [3] Ebd.

Zeit gefunden als die epikureische, und die ausgezeichnetsten Männer des Altertums bekannten sich zu ihr, Männer, welche dem sinnlichen Lebensgenusse ergeben waren, welche die natürliche Neigung zur epikureischen Moral nicht verheimlichten, kämpften noch mit sich für die Aufrechterhaltung der Grundsätze der Stoa.[1] Und von der kynischen Schule sagt Gomperz: Der kynische Philosoph Krates stellt sich „als eigentlicher Bettelmönch, gleichberechtigt neben die beiden anderen weltgeschichtlichen Hauptformen dieser Erscheinung: neben den buddhistischen Bhikschu und den frate minore des hl. Franziskus von Assisi. Auch die buddhistischen Nonnen und der von der hl. Klara gestiftete zweite Orden des hl. Franz finden in Hipparchia, der Gattin und Bettelgenossin des Krates, ihr Gegenbild.“[2] St. Franziskus und St. Klara neben das kynische Paar Krates und Hipparchia zu stellen, jene liebenswürdigen, anziehenden, edlen Gestalten mit dieser ekelhaften Frechheit und Ausgeschämtheit zu vergleichen, ist höchst ungerecht. Ein ganz anderer Geist ist es, der aus Franziskus spricht; nur eine gemeinsame Grundidee ist vorhanden. Sie ist aber auch die Wahrheit, auf der jene große, mächtige Bewegung entstanden. Es muß ein tiefer Grund in dem menschlichen Bewußtsein liegen, der eine der sinnlichen Begierde so sehr widersprechende Moral, wie die Stoa sie verkündete, ohne irgendeinen objektiven Anhaltspunkt nur durch die Macht des freien Bewußtseins geleitet anerkennen muß. So tief ist das Bewußtsein der Freiheit und inneren Würde des Menschen in das Selbstbewußtsein desselben eingepflanzt, daß er ohne irgendein objektives Sittengesetz sich bis zu dieser Höhe der Anerkennung der höchsten Würde des Menschen in seiner Freiheit leiten läßt.[3] Die subjektive Moralbewegung legt für die höhere Würde und Bestimmung des Menschen ein herrliches Zeugnis ab. Ihre Hinweisung auf die Entsagung, welche durch die freie Kraft des Willens, der Vergänglich-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 182—183.
[2] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 113.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 183.

keit und der äußeren Erscheinung gegenüber, in dem Menschen herrschen kann, sowie auf die Achtung der Tugend um ihrer selbst willen ist ein bleibendes Merkmal der besseren moralischen Richtung des Menschen.[1] Wenn Gomperz sagt, zu allen Zeiten, wo immer das Erlösungsbedürfnis stark und tief gewesen, hätte eine gewisse Gruppe von Charakteren nur in der freiwilligen Armut dasselbe befriedigen können, nur in freiwilliger Entbehrung hätten sie vermocht, dem Ideale zuzustreben,[2] so ist dies wahr. „Wo immer wiederum das Ideal der inneren Freiheit Anhänger finden wird, wird es unter diesen auch wieder Bettelmönche geben."[3]

Die Idee des subjektiven Moralsystems erscheint also in ihrer geschichtlichen Verwirklichung bei den Kynikern als Karikatur, bei der Stoa führt sie zum Widerspruch und zur Resignation; aber die Idee ist übermächtig, sie wird nicht verstummen, sie ist wahr. Die Griechen konnten, sagt Deutinger, über die Ahnung der Lösung des Problems nicht hinauskommen infolge des rein subjektiven Verhältnisses des Menschen, der es nur mit der äußerlichen Objektivität der Erscheinung zu tun hatte und von einem höheren, freien Objekte des menschlichen Bewußtseins aus sich selbst keine positive Erkenntnis gewinnen konnte.[4] Die Stoa birgt also ein wichtiges Moment, das in dem System der vollendeten Ethik sich finden muß. Die christliche Ethik löst diese Aufgabe, indem sie an die Stelle des leeren Abstraktums der Tugend das positive und absolute göttliche Wesen selber zum Ziele des sittlichen Strebens des Menschen[5] setzt und von Gott lehrt, daß er um seiner selbst willen geliebt werden müsse.[6] Was dem Menschen als eine unveräußerliche Ahnung gegeben ist, was die kynische Schule und die Stoa einseitig, im Zerrbild erkannt und geübt hat und wovon man doch wieder unbefriedigt, in Skepsis resigniert sich abwandte,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 188.
[2] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 128.
[3] Ebd.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 188. [5] Ebd. 189. [6] Ebd.

um nach anderer Lösung der Lebensfrage zu forschen, hat so das Christentum enthüllt. In ihm ist mit dem subjektiven höchsten Ziele des menschlichen Strebens auch das objektive höchste gesetzt, mit der höchsten Tugend die Gewißheit der höchsten Seligkeit verbunden und des Menschen höchste Würde in der sittlichen Vervollkommnung seiner selbst, welche die Gegensätze in sich durch einen höheren Anhaltspunkt außer sich auszugleichen vermochte, erkannt. In dieser sittlichen Würde der freien Liebe zu dem höchsten Wesen ist die Quelle aller Selbstachtung und in dem überzeitlichen Ziel des zeitlichen Strebens und der darin möglichen Aufhebung der zeitlichen Gegensätze die wahre Vernünftigkeit des menschlichen Handelns gefunden. Das Kriterium der Stoa, daß der Mensch, um sittlich zu handeln, vernünftig und seines Wesens würdig handeln muß, ist das bleibende Kriterium des moralischen Bewußtseins aller Zeiten.[1]

c) Vollkommenheitslehre.

Geschichte des Systems. Beide Systeme, die Glückseligkeitslehre und die Tugendlehre, haben eine Wahrheit für sich; beide treten aber als prinzipielle Gegensätze auf, stehen als solche einander gegenüber. Beide lehnten sich an vorausgehende, selbst noch nicht zur letzten Lösung gebrachte logische und physische Ausgangspunkte an. Nun hoffte man beide in höherer Einheit zu vermitteln und mit der Lösung der Gegensätze des Denkens auch die moralische Einheit des menschlichen Bewußtseins zu finden; man betrachtete jetzt die Spekulation als den notwendigen Grund, die Lösung der Fragen des sittlichen Bewußtseins aber als wesentliche Folge der gelösten übrigen physischen und logischen Fragen des Bewußstseins.[2]

Das dritte Moralprinzip ist das „subjektiv-objektive Natursystem"; auch „Vollkommenheitslehre" oder „System der Harmonie" genannt. Ein allseits populärer Name fehlt. Auf drei Stufen steigt die Entwicklung dieses Systems zu seiner Höhe und damit zur höchsten Höhe griechischer Philosophie und Ethik empor.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 189. [2] Ebd. 191.

Der ethische Eklektizismus sagt: Man solle die Tugend so weit lieben, als diese Liebe dem Streben nach Glückseligkeit und dem sinnlichen Genusse nicht entgegenstehe, und dem Vergnügen dürfe man so weit nachgehen, als es die auf vernünftige Selbstachtung gegründete Tugendhaftigkeit erlaube.[1] Wir sehen hier keinen Versuch, die Gegensätze des Denkens zu lösen, keinen Versuch zur spekulativen Lösung der logischen Gegensätze der atomistischen und eleatischen Philosophie, aus welchen die beiden entgegengesetzten Moralsysteme hervorgewachsen waren.[2] Es fehlt die philosophische Begründung; man kann darum auch nicht von einem Moralprinzip sprechen, sondern nur von einer Lehre praktischer Lebensweisheit.

Plato versucht den großen Fortschritt in seiner Ideenlehre. Er sieht die Lösung der physischen wie der logischen und ethischen Fragen des Bewußtseins in dem allgemeinen Prinzip einer unendlichen und unerschöpflichen Idee, in welcher alles in voller harmonischer Ausgleichung zusammenstimmt, ohne noch diese Allgemeinheit selbst in einem bestimmten Begriffe auszusprechen.[3] Wohl hat Plato kein Moralsystem aufgestellt, aber seine Moralphilosophie fließt aus seiner Staatslehre unmittelbar hervor. Sein idealer Universalstaat ist der universale Mensch, die nach den Gesetzen der Vernunft lebende Menschheit überhaupt. Das moralische Bewustsein des Einzelnen ist ihm daher mit dem Zwecke des Ganzen identisch. Das einzig wahre, höchste Gut des Menschen ist so nach Plato die Harmonie der vereinigten Kräfte des einzelnen Menschen und der Menschen zur Erreichung der höchsten menschlichen Vollkommenheit und der in derselben liegenden Glückseligkeit in der inneren und äußeren Anschauung und Realisierung der Idee. In diesem Gute ist Tugend und Glückseligkeit ein und dasselbe. Der Mensch hat seine höchste Vollkommenheit in der Teilnahme an dem ewigen Leben der Idee. Weil die Idee des harmonischen Seins, das alles umfasse, alles aus sich hervorgehen lasse

[1] Deutinger: Moralphilosophie 193.
[2] Ebd. 192—193. [3] Ebd. 192.

und alles in sich einige, ewig sei, und der Mensch diese Idee der Harmonie durch die Erkenntnis in sich aufnehmen könne, so habe er dadurch an der Ewigkeit selber Anteil und werde ein Göttlicher, weil er das göttliche ewige Leben zu schauen und des Anschauens desselben sich zu erfreuen vermöge. Für dieses göttliche Leben alles einzusetzen, es zum einzigen und höchsten Ziel alles seines Bestrebens zu machen, sei daher auch die höchste Tugend des Menschen. Weil aber der Mensch im Anschauen derselben das vollkommen harmonische Sein in sich aufnimmt, ist sie ihm auch höchste Seligkeit. Wie er aber erkennend des idealen Lebens teilhaftig werde, so solle er auch handelnd desselben teilhaftig sein, indem er diese Harmonie nach außen darzustellen suche. Die Schlußfolgerung aber ist diese: Weil nun aber das Denken und Erkennen für alle Menschen auf gleichen Gesetzen beruhe und alle an demselben höchsten Ziele teilhaben könnten, so sei die höchste Vollkommenheit der Menschen, die als die einzelnen Fragmente des universellen Lebens in ihrer Vereinigung und Gesamtheit sich gegenseitig ergänzen und ein Universum darzustellen vermögen, nur in einem nach diesem Prinzipe geregelten Staate zu finden.[1] In der Tat eine unermeßliche theoretische Vertiefung gegenüber der Hedonik und der Stoa!

Aristoteles ging noch einen Schritt weiter: er wollte das erlösende Wort für die griechische Ethik sprechen. Er versuchte eine einheitliche Ausgleichung der entgegengesetzten Moralprinzipien unter sich und mit der platonischen Spekulation in der Forderung eines bestimmten Moralprinzips.[2] Es ist der Gedanke Deutingers, wenn Wundt sagt: Der eigentliche Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles liegt auf ethischem Boden.[3] Aristoteles erhebt sich nun über Plato durch seine „in bestimmten logischen Begriffen den ganzen Inhalt des natürlichen Bewußtseins umfassende Philosophie“.[4] Er hat sich um das menschliche

[1] Deutinger: Moralphilosophie 194—195.
[2] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 116.
[3] Wundt: Ethik (2. Aufl.) 282.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 192.

Bewußtsein das Verdienst erworben, aus den unbestimmten platonischen Ideen, durch eine Vergleichung mit einer reichhaltigen Erfahrung, bestimmte Begriffe zu formulieren.[1] Demgemäß stellt sich seine Ethik kurz also dar: Der höchste, von dem Menschen anzustrebende Zweck ist notwendig auch sein höchstes Gut. Weil aber nur, was für Alle Zweck sein kann, auch höchster Zweck sein kann, darum muß der höchste Zweck notwendig ein allgemeiner sein. Nun streben alle Menschen nach Glückseligkeit, also ist Glückseligkeit der allgemeinste und höchste Zweck des menschlichen Strebens. Weiter: Die Glückseligkeit kann aber nur durch ein Handeln erreichbar sein, das der menschlichen Natur angemessen ist. Weil nun der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, darum ist zur Erreichung des Zieles auch das vernünftige Handeln erfordert. Der Mensch besteht nun aber aus untergeordneten, unvernünftigen Kräften und einem über sie herrschen könnenden, vernünftigen Willen. Die untergeordneten und unvernünftigen Kräfte stehen unter sich und mit dem vernünftigen Willen in Widerspruch. Es wird also dem vernünftigen Handeln des Menschen angemessen sein, diesen Widerspruch der einander entgegenstehenden Kräfte durch Überwindung derselben zu lösen. Die Aufhebung der Gegensätze ist die Aufgabe des vernünftigen Wollens. Dies erreicht aber der Mensch, indem er alle Extreme vermeidet, durch das Einhalten der richtigen Mitte. Das ist also auch die Aufgabe des vernünftigen Handelns und die unterscheidende Kraft des über die Natur und ihre Gegensätze herrschenden menschlichen Willens.[2] Die Tugend ist so die aus der Gewohnheit hervorgehende Fertigkeit des vernunftgemäßen Handelns.[3] Die aristotelische Ethik repräsentiert sich danach nicht als ein „Verfallssymptom"; vielmehr ist in der mit logischer Konsequenz vollzogenen Ableitung der Tugend aus dem Streben nach Glückseligkeit die Doppelseitigkeit der vorausgehenden Moralsysteme zur spekulativen Einheit gelangt und ein Moralsystem gefunden, welches den höchstmöglichen Einheitspunkt des subjektiven Natur-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 196. [2] Ebd. 197. [3] Ebd.

bewußtseins in sich trägt und der ganzen Bewegung der griechischen Philosophie nach allen Seiten hin einen einheitlichen Endpunkt erworben hat.[1]

Bedeutung des Systems. Neue Wahrheitsmomente hat das dritte Moralprinzip aufgedeckt, aber auch dieses System hat seine Schwächen. Wo Gomperz zu Plato übergeht, den er neben Diogenes und Aristippus unter jene Jünger des Sokrates zählt, die „dem Ideale der inneren Freiheit eine eigentümliche Gestalt gegeben",[2] da schreibt er: „Wir treten . . . in eine andere Welt. In eine andere, sage ich — deshalb noch nicht: in eine bessere, oder: in eine schlechtere. In der Tat, ein solches Werturteil abzugeben, möchte ich mich nicht getrauen; denn allzuschwer lassen sich hier Vorzüge und Nachteile gegeneinander abwägen. Wenn ich es zunächst mit einiger Übertreibung sagen darf: Neben einer unermeßlichen theoretischen Vertiefung stoßen wir bei diesem Übergange auf eine entschiedene praktische Verflachung." Er sagt dann noch weiter: „Platons Wesen . . . glich weder dem des Anthistenes noch dem des Aristipp. Er war nicht einfach wie jener ein unglücklich, oder wie dieser ein glücklich veranlagter Normalmensch, der in seinem Innern, der sokratischen Sachlichkeit entgegenstehend, eine einheitliche Masse subjektiven Gefühles vorfand, das es nun entweder zu unterdrücken oder umzubilden gegolten hätte. Dort rangen vielmehr zwei alte und unversöhnliche Feinde miteinander: auf der einen Seite die sinnliche Begierde, die „egoistischen" Interessen, die Instinkte der verständigen Selbsterhaltung; auf der anderen die „edlen" Leidenschaften, die außerpersönlichen Interessen, die Instinkte begeisterter Selbstüberwindung. Das Ergebnis der Auseinandersetzung dieser individuellen Voraussetzung mit der idealen Voraussetzung der sokratischen Persönlichkeit, mit der theoretischen Voraussetzung der sokratischen Lehre, und mit der sozialen Voraussetzung der aristokratischen Lebensansicht — ist die platonische Ethik;"[4]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 197.
[2] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 155.
[3] Ebd. [4] Ebd. 162—163.

sie ist ein Ausfluß seiner eigentümlichen Veranlagung, die „nur in jener Region, wo die Orphik zu Hause war, wo abergläubische Vorstellungen und überschwengliche Empfindungen wundersam zusammenflossen, nur bei den „Stillen im Lande“, die sich in Schuldgefühl verzehrten und an Erlösungshoffnung berauschten“,[1] Befriedigung finden konnte. Über Aristoteles äußert sich Gomperz: In dessen Lebensauffassung, die „Viele als den krönenden Abschluß der griechischen Ethik ansehen“,[2] könne er nur ein „Verfallssymptom“[3] erblicken. Deutingers Urteil sticht mit höchstem Rechte sehr von dem angeführten ab. Sehen wir näher zu! Übrigens, sofort sei es bemerkt, wird das abfällige Urteil von Gomperz wenig geteilt. Ziegler, um nur einen der Modernen anzuführen, ist wohl einer ähnlichen Ansicht wie Deutinger, wenn er von Aristoteles sagt, in dessen Geiste habe sich noch einmal das ganze Wissen des griechischen Volkes, ja mehr noch, der ganze griechische Volksgeist zusammengefaßt, er habe das eigentliche Problem der griechischen Ethik, die Frage nach dem höchsten Gut aufgegriffen und in den Vordergrund gerückt.[4] Und wieder sagt er: „Mit der aristotelischen Ethik . . . ist im wesentlichen vollendet, was die griechische Ethik leisten konnte.“[5] Die Ethik des Aristoteles ist nach ihm „recht eigentlich die griechische Ethik“.[6]

Irrtum des Systems. Die platonische Ideenlehre hatte zwar eine Ahnung der höchsten Lösung der Gegensätze; aber sie vermochte nicht, diese Lösung selbst positiv auszusprechen. Die Lehre Platos knüpft offenbar an ein höheres Freiheitsbewußtsein, nämlich an das freie Verhältnis des Menschen zum Menschen und an die überzeitliche Abkunft und Bestimmung desselben an. Es fehlt ihr aber ein objektiver Anhaltspunkt, um die wirkliche höhere Freiheit außer dem Menschen zu erkennen. Sie muß daher die als ewig gedachte Idee, statt sie als ewige Freiheit denken zu können, als ewige Natur und Notwen-

[1] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 162.
[2] Ebd. 2. [3] Ebd. [4] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 13.
[5] Ebd. 14. [6] Th. Ziegler: Geschichte der Ethik I, 104.

digkeit denken, das Gesetz der Freiheit in sich selber aber dann auflösen, um es zum Notwendigkeitsgesetz zu machen; oder sie muß in bloß negativer Unbestimmtheit die Unendlichkeit hinstellen, wodurch aber das Gesetz in seiner Unbestimmtheit weder als wahres Gesetz der Freiheit noch als reines Naturgesetz noch in einem bestimmten, mittleren Verhältnisse zwischen beiden, etwa als Vernunftgesetz erscheinen kann.[1] Es bleibt demnach in der Ethik Platons unbestimmt, ob die von ihm angedeutete Idee der Harmonie eine natürliche und notwendige oder eine freie und sittliche oder eine gemischte Harmonie bezeichnen soll.[2] Es bleibt aber auch unbestimmt, durch welche Kraft der vorausgesetzte Widerspruch des Menschen mit der zugleich vorausgesetzten Empfänglichkeit für die ewige Harmonie der Idee vermittelt werden soll, oder wie dieser Widerspruch überhaupt in einer an sich harmonischen Natur hat entstehen können. Es wird somit ein übernatürliches Prinzip vorausgesetzt und doch wieder nicht vorausgesetzt, weil dasselbe übernatürliche Prinzip auch wieder als natürliches gesetzt werden muß, welches als dasselbe mit dem übernatürlichen in keinem Widerspruch stehen kann, wenn es aber im Widerspruch stände, ohne lösendes Mittel auch im Widerspruch mit demselben bleiben müßte.[3] Die platonische Philosophie war also in der Einseitigkeit der Identifikation des Naturgesetzes mit dem Freiheitsgesetze stehen geblieben, und statt ein bestimmtes Moralprinzip aufzustellen, hatte sie nur ein bloß allgemeines und unbestimmtes Prinzip eines Moral, Logik und Physik zugleich umfassenden Grundes gefunden, der in dieser Allgemeinheit die Bestimmtheit des Freiheitsbewußtseins nicht zum philosophisch ausgeschiedenen und vollständig klaren Bewußtsein sich gestalten ließ.[4]

Aristoteles geht einen Schritt weiter auf dem falschen Wege. Die Unbestimmtheit der platonischen Ideenlehre machte eine Verwechslung der Prinzipien des Denkens

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 195. [2] Ebd. 196.
[3] Ebd. [4] Ebd. 199—200.

und Handelns möglich, in der bestimmten aristotelischen Lehre ward diese nun wirklich. Das Maß des die Gegensätze vermittelnden Denkens und das Gesetz des denkenden Vergleiches ist Aristoteles Maß und Gesetz des freien Handelns.[1] Hier liegt der große Irrtum des aristotelischen Systems. Man mag denken und handeln für identisch erklären oder nicht, es offenbart sich ein Widerspruch bei Aristoteles. Im Denken ist zwar die mittlere Einheit zwischen den entgegengesetzten Vergleichungspunkten der bestimmte gesuchteBegriff; im freien Handeln aber, wo es sich notwendig um die Wahl zwischen den beiden Gegensätzen handelt, kann nicht die mittlere Einheit das gesuchte Ziel sein, weil dieses gesuchte Ziel als Ziel der Wahl unmöglich ist.[2] In letzter Konsequenz ist es daher unmöglich, nach den Prinzipien der aristotelischen Moral das höchste Gut oder überhaupt nur ein bestimmtes Ziel des freien Handelns zu bestimmen. Da nun die Freiheit im Menschen als die selbstbestimmende Kraft in ihm keinen weiteren Bestimmungsgrund ihrer Entscheidung von Natur aus in sich tragen kann, weil sie eben das höchste bestimmende und entscheidende Prinzip in dem Menschen ist, so muß sie notwendig ihren Bestimmungsgrund außerhalb der ganzen von ihr abhängigen Gesamtheit der natürlichen Kräfte, außer und über aller notwendigen Natur haben. Die Freiheit kann nicht der Notwendigkeit, sondern nur wieder der Freiheit gegenüber sich wahrhaft frei bestimmen und wird den letzten Bestimmungsgrund darum nur in dem Verhältnisse zu einer höchsten Freiheit finden können. Solange aber diese Freiheit dem Menschen nicht in freier Offenbarung nahe getreten ist, wird der Mensch auch keine positive Erkenntnis von derselben haben können.

Wahrheit des Systems. Die bedeutungsvolle Wahrheit des platonischen und aristotelischen Systems besteht in seinem allgemeinen Grunde in der Anerkennung einer notwendigen Harmonie.[3]

Plato dachte sich eine über der Natur liegende Harmonie als Einigungspunkt der natürlichen Disharmonie

[1] Deutinger: Moralphilosophie 200. [2] Ebd. [3] Ebd. 198.

und glaubte dadurch eine allgemeine höchste Lösung aller möglichen Gegensätze von Logik, Physik und Ethik herbeizuführen, daß er alle drei in der ewigen Idee als eins bestimmt.[1] Und das Resultat? Gomperz sagt: Platons Lehre führe statt zur Selbsterlösung zur Fremderlösung. Und er setzt noch hinzu: Nachdem Plato die innere Identität von Tugend und Glückseligkeit nachgewiesen hat, weist er auch auf die äußere Vergeltung hin. Diese Nachhut habe sich aber stärker gezeigt als die ganze Streitmacht. Das göttliche Gericht sei viel handgreiflicher gewesen als die innerliche Selbsterlösung. Die abendländische Menschheit habe bewiesen, daß sie nur für diese Form der Erlösungslehre reif gewesen. Die Abfälle von Platons Gedankenschmaus seien zum täglichen Brote des Volkes geworden. Die Fremderlösungslehre, die er halb andächtig, halb scherzhaft seiner eigensten Doktrin angehängt, sie habe seine und alle übrigen Formen des sokratischen Selbsterlösungsgedankens siegreich überwunden.[2] Wohl ist das Ende der platonischen Philosophie Resignation. Die unendlich vertiefte Theorie führt dahin! Aber diese Resignation zeigt zugleich, wo wirklich Erlösung zu erwarten ist.

Aristoteles ging über Plato hinaus. Plato suchte, wie gesagt, eine über der Natur liegende Harmonie für die Disharmonie im Bewußtsein und fand sie für die möglichen Gegensätze von Logik, Physik und Ethik in der ewigen Idee. Aristoteles aber bemühte sich, in der Einigung der Prinzipien der Moral mit denen der Logik, wie Plato die Gegensätze der Tugend und Glückseligkeit und des Denkens und Wollens, zugleich auch die vollständige Einheit des Bewußtseins als höchstes Kriterium für das Bewußtsein des Menschen als eines in sich ungeteilten, einheitlichen Wesens festzustellen. Für die Ethik hat er das große Verdienst, für das Bewußtsein aller Zeiten den notwendigen Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Tugend, ihre mögliche Verbindung durch den Gedanken, nachgewiesen zu haben, indem er diese beiden Ausgangspunkte des Bewußt-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 198.

[2] H. Gomperz: Lebensauffassung der griechischen Philosophie 178.

seins in eine bestimmte Einheit zusammenzufassen sucht.[1] Kein Verfallssymptom ist die Ethik des Aristoteles, sie erscheint in Wahrheit als der krönende Abschluß der ethischen Bewegung Griechenlands.

Rückblick.

Fragen wir im Rückblicke nochmals nach den Lehren, die uns die ethische Bewegung Griechenlands erteilt, so finden wir schöne Fundament- und Ecksteine für das ewige Gebäude der Ethik:

a) Was wollte der griechische Geist seit Sokrates? Der Grundgedanke, der alles beherrscht, ist, das Ideal der inneren Freiheit zu finden. „In allen einzelnen Entwicklungsstufen der griechischen Moralphilosophie offenbart sich dasselbe Bedürfnis, ein Prinzip der menschlichen Freiheit zu finden."[2] Das Ideal der inneren Freiheit auf Grund der Selbsterlösung war das Streben, das Ziel; das Ideal der inneren Freiheit auf Grund der Selbsterlösung zu finden, das mußte es sein in der natürlichen griechischen Entwicklung.

b) Warum suchte der Grieche in der Selbsterlösung das Ideal der inneren Freiheit? Das griechische Volk besaß keine persönliche Offenbarung Gottes. Soll aber Gott als die absolute Freiheit erkannt werden, so muß er sich offenbaren in persönlicher Offenbarung. Die Schöpfung tut dem nicht Genüge. Daher sehen wir: Der griechischen Philosophie war von dem zweifachen Objekte des subjektiven denkenden Ichs nur das eine der beiden gegenüberstehenden Objekte zugänglich, sie konnte daher in Feststellung des Freiheitsbewußtseins dieser Freiheit nur durch die Negation derselben in der unfreien Natur sich bewußt werden.[3] Nur auf dem Wege der Selbsterlösung war so das Ideal der inneren Freiheit denkbar.

c) Welche Lösungsversuche konnten aber in dieser Beziehung unternommen werden? Der Ausgangspunkt des Bestrebens, ein Prinzip der menschlichen Freiheit zu finden, mußte das subjektive Verhältnis des Menschen zur

[1] Deutinger: Moralphilosophie 202. [2] Ebd. 203. [3] Ebd. 204.

Natur sein. Dreifach konnte dieses nun sich äußern, als das aus der Unvollkommenheit der menschlichen Natur hervorbrechende Bedürfnis des ihm notwendig innewohnenden Strebens nach Glückseligkeit, als die in dem individuellen Streben sich offenbarende Kraft der Selbstbestimmung und der in dieser Kraft liegenden Überwindung der äußeren Begierde in der Tugend, und endlich als die dem menschlichen Denken notwendig innewohnende Voraussetzung einer Harmonie aller denkbaren Gegensätze mit dem Denken selbst, welche man notwendig zwischen dem Gegensatz der Tugend und Glückseligkeitslehre finden müsse.[1] Dem dreifachen Ausgangspunkte entspricht ein dreifacher Endpunkt der Untersuchung; man suchte das Ziel entweder außer sich in der unpersönlichen Natur oder in sich in der individuell freien Subjektivität oder in einer mittleren Einheit beider.[2] Das Resultat dieser Versuche war aber, daß, inwiefern die „negative Grundlage als Negation des subjektiven Ichs durch die dem Willen desselben verneinend gegenüberstehende unwillige Natur oder durch die Negation der ungehorsamen Natur durch den subjektiven derselben sich entschlagenden Willen negiert werden konnte, oder inwiefern diese doppelte Negation in dem Denken in natürlicher Vermittlung notwendiger Gegensätze als unfreie Einheit beider erschien", entweder „das Subjekt durch das Objekt oder das Objekt durch das Subjekt oder das freie Verhältnis beider durch das notwendige Vermittlungsgesetz des Denkens negiert" wurde.[3]

d) Welches Verdienst kommt damit der griechischen Philosophie zu? Sie hat alle möglichen Formen der Entwicklung auf subjektiver natürlicher Grundlage versucht. Die Forderungen von subjektiver Seite an ein ethisches System sind damit für alle Zeiten festgestellt. Eine Moral, welche nicht Glückseligkeit, Tugend und notwendige Einheit beider zur Grundlage hat, kann unmöglich eine dem subjektiven Bedürfnisse des Menschen entsprechende sein.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 203—204.
[2] Ebd. 203. [3] Ebd. 204.

Die griechische Moral bleibt daher auch, wie sie selbst auf der negativen Seite des Freiheitsbewußtseins beruht, negativ bestimmend für das moralische Bewußtsein aller Zeiten. Und wenn sie auch die Fragen, was Tugend und Glückseligkeit ist und worin und wodurch beide in Wahrheit miteinander eins sind, nicht positiv zu lösen vermocht hat, so hat sie doch das negative Kriterium der Wissenschaft an die Hand gegeben, durch welches positiv bestimmt werden kann, was nicht Grund des moralischen Bewußtseins sein kann, und was in seiner Darstellung des Sittengesetzes nicht befriedigend für das moralische Bewußtsein genannt werden muß.[1]

e) Was hat die griechische Philosophie hinsichtlich ihres Problems: Des Ideals der inneren Freiheit durch Selbsterlösung, erreicht? Der Maßstab der Ethik, sagt Ziegler, ist „das sittliche Ideal, das sie sich aus der realen Welt des Sittlichen herausschafft, das sie gewinnt und ableitet aus dem Leben und aus dem, was machtvoll sich regt und Kraft hat in diesem Leben".[2] Roeder ruft emphatisch: „Kein Gott kann die Menschen erlösen. Im Menschen selbst, im Menschlichen allein liegt das Heil der Menschheit. Darum raffe dich auf, sei ein Mensch und erlöse dich selbst."[3] Resignation ist aber das Ende des griechischen Strebens. Das Ideal der Freiheit ist auf dem Boden der griechischen Voraussetzung nicht möglich. Selbsterlösung gibt es nicht: jede Hedonik des Altertums schlug in Pessimismus um; der Geist der Stoa ist zuletzt in seiner Grundstimmung Resignation; Plato sucht seine Ruhe in der — Orphik, wie Gomperz sagt. Jedes Bestreben der griechischen Moralphilosophie, das unfreie Naturgesetz aufzuheben und ein freies Ziel an die Stelle desselben zu setzen, mußte damit enden, daß dieses Ziel selbst wieder mit dem unfreien Ausgangspunkt identisch wurde. Ohne einen Anhaltspunkt über der Natur vermag der Mensch nicht über die Natur hinauszukommen; auch indem er ihr zu entfliehen sucht, findet er sie wieder.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 205. [2] Th. Ziegler: Sittliches Werden und Sein 6. [3] Roeder: Erlöse dich selbst 290.

Dies gilt von der Hedonik: Indem der Mensch, von der Unvollkommenheit der Natur und dem sinnlichen Bedürfnisse gedrängt, nach Glückseligkeit strebte, ohne einen Anhaltspunkt außer der Natur zu besitzen, in dem er glückselig sein kann, mußte er dieselbe in eben der Natur suchen, die ihn zum Suchen nötigt, also nicht geben konnte, was er suchte.[1]

Ebensowenig erreichte das subjektive System sein Ziel: Durch das Bewußtsein von dem Besitze einer subjektiven zwecksetzenden Kraft fühlte sich der Mensch angetrieben, dieser der Natur gegenüberstehenden Kraft einen Zweck außer der Natur zu suchen; da er nun aber außer der Natur nur noch von sich weiß, so sucht er diesen Zweck in sich; weil er in sich nichts findet, als eben die Kraft, einen Zweck setzen zu können, so identifiziert er diese mit dem gesuchten Zwecke selbst; in Wahrheit kann sie aber mit demselben nicht identisch sein, da sie ja die den Menschen nötigende Kraft ist, einen Zweck zu suchen, als das Suchende also nicht auch das Gesuchte sein kann.[2]

Der dritte Versuch scheitert an demselben Mangel. Im Streben, die Gegensätze außer sich oder in sich zu vereinigen, findet er wieder keine Einheit über sich und über der entgegengesetzten freien Tätigkeit; er muß darum die Einheit des das Denken selbst ermöglichenden Strebens mit der untergeordneten Einheit des Denkens identifizieren und dadurch ein mittleres Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit und somit die teilweise Negation des Freien durch das Unfreie als Ziel der Freiheit bestimmen.[3]

f) Die ethische Bewegung Griechenlands zeigt uns die Möglichkeit und Notwendigkeit der freien Offenbarung. Die letzten Resultate der griechischen Moralphilosophie „geben Zeugnis für die Ungenügendheit aller menschlichen Forschung, wenn diese ohne höhere Offenbarung, ohne Erkenntnis der die menschliche Freiheit in ihrem letzten Ziele bestimmenden göttlichen Liebe,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 206.
[2] Ebd 206. [3] Ebd. 206—207.

auf natürliche Kräfte gestützt, zu einem befriedigenden Resultate gelangen will".[1] Der Natur wohnt das unaustilgbare Verlangen nach Glückseligkeit inne; der freie Wille aber trägt die Kraft in sich, die natürliche Beschaffenheit zu erkennen, zu beherrschen, zu benützen; durch sie ist darum die menschliche Natur vervollkommnungsfähig. Daß er glückselig werden will, daß er die verliehenen Kräfte beherrschen, daß er Vervollkommnung anstreben kann und soll, dessen ist sich der Mensch durch seine Natur bewußt. Deshalb findet sich in der rein natürlichen Entwicklung der griechischen Moralphilosophie sowohl eine Glückseligkeitslehre als eine Tugendlehre, dann aber auch der Versuch, die wesentliche Harmonie zwischen vernünftig-sittlicher Willenskraft und sinnlicher Natur zu erkennen, also eigentlich eine Vollkommenheitslehre. Was aber diese Harmonie bewirke, durch welches freie Streben der natürliche Trieb nach Glückseligkeit dauernd und wandellos befriedigt und demgemäß die höchste, mögliche Vollkommenheit der ganzen menschlichen Natur erreicht werde, das vermochten sie nicht anzugeben. Die Verkündigung und tatsächliche Erfüllung dieser höchsten Bestimmung der menschlichen Natur war das Werk der Erlösung der Menschheit durch Christus. „So sehr der Mensch Vernunftwesen ist, so sehr ist er auch sinnliches Wesen. Er kann und darf weder die sinnliche noch die vernünftige Natur ganz von seiner sittlichen Willensbetätigung ausschließen. Liegen aber beide, Vernunft und Sinnlichkeit, miteinander in Streit, so ist es unbillig, ohne einen denkbaren höhern Zweck zugunsten des einen oder anderen von beiden willkürlich zu entscheiden. Eine solche Entscheidung und eine Versöhnung des natürlichen Gegensatzes ist so lange nicht möglich, als keine höhere Lebensordnung, kein überweltliches Sittengesetz den Menschen geoffenbart ist."[2] Die Entwicklung drängte also dahin, sagt Deutinger, außer den beiden, dem Menschen von Natur aus offenbaren

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 57.
[2] Deutinger: Reich Gottes III, 522.

Gegensätzen, ein Drittes als notwendigen Anhaltspunkt zur Lösung der Gegensätze des Bewußtseins anzuerkennen. Dieses Dritte muß, weil es von diesen beiden Ausgangspunkten des Bewußtseins verschieden sein muß, von denen der eine unfrei, der andere frei und unfrei zugleich ist, als rein Freies gedacht werden. Dieses rein Freie kann der Mensch nicht von Natur aus im Bewußtsein tragen, es kann ihm nicht durch Notwendigkeit offenbar sein, sondern nur in Form der Freiheit sich ihm offenbaren. Solange diese Offenbarung des absolut Freien nicht zur Naturoffenbarung hinzutrat, fehlte dem Menschen der andere Anhaltspunkt für das vollständige Bewußtsein seiner Freiheit; indem er sich immer nur mit der offenbaren Unfreiheit, nicht aber mit der geoffenbarten Freiheit vergleichen konnte, mußte das Bewußtsein seiner Freiheit immer ein unvollständiges und negatives bleiben. Erst wenn eine persönliche, höhere Freiheit dem Menschen sich offenbarte, konnte derselbe aller Beziehungen und des Zieles seiner Freiheit sich vollständig bewußt werden. Der Ausgangspunkt der freien Tätigkeit lag in der unfreien Natur, das Ziel derselben mußte dem Ausgangspunkte gegenüber in einer freien Objektivität liegen. Ehe diese gesetzgebend als persönlich liebende Freiheit dem Menschen sich geoffenbart hatte, konnte der Mensch dieses ihm von Natur aus nicht bewußte Ziel seiner wahren Erhebung über sich nicht erkennen, sondern nur fühlen. Mit jedem Versuche, sich über die Natur zu erheben, fiel er daher immer wieder in das Naturgesetz zurück, weil er nur allein auf dieses sich stützen konnte[1] Die in Christus den Menschen gewordene Offenbarung Gottes war nötig, um die Fesseln des griechischen Prometheus zu lösen und ihn von dem nagenden Geier eines unerfüllbaren Strebens zu befreien.[2]

g) Aus der ethischen Bewegung Griechenlands ersehen wir auch noch, warum die Menschheit so lange ohne diese Offenbarung geblieben ist. Die Offenbarung der freien Liebe Gottes zu den Menschen war an die subjektive Ent-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 207—208.
[2] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 62.

wicklung des menschlichen Bewußtseins in ihrem zeitlichen Erscheinen gebunden. Erst als der Mensch alle ihm zugänglichen Formen der Entwicklung des Bewußtseins durchlaufen und alle Tiefen des Naturgesetzes erschöpft hatte, war ihm die Fähigkeit wie die Unfähigkeit seiner Natur vollständig klar; erst wie er so den Höhepunkt seines eigenen Bewußtseins erreicht und denselben unzugänglich gefunden hatte, war die Erfüllung des zeitlichen Bewußtseins, die Fülle der Zeiten gekommen, in der die Liebe Gottes das höchste Gesetz der Freiheit dem Menschen offenbaren konnte.[1]

Mit Deutingers Schlußworten in seiner Geschichte der griechischen Philosophie dürfen wir diese Untersuchung schließen. Wir sehen „die griechische Philosophie so lange vorwärts schreiten, als es sich um die Bestimmung des Verhältnisses der menschlichen Subjektivität zu den Gesetzen der Natur handelte. Als diese Verhältnisse bestimmt waren, war zur vollkommenen Erkenntnis noch übrig, daß auch das Verhältnis der Freiheit bestimmt werden sollte. Dieses konnte in seiner letzten Bestimmung nur durch die positive Erkenntnis eines höchsten freien Wesens erkannt werden. Diese Erkenntnis fehlte den Griechen. Nur die Natur hatte sich ihnen geoffenbart; ein persönlicher Gott nicht. Wollten sie also dieses Verhältnis bestimmen, so konnten sie nicht, und mußten irren, wenn sie es versuchten. Der Versuch selbst konnte allerdings gemacht werden, aber er mißlang, weil er mißlingen mußte, da die Bedingungen seiner Lösung nicht gegeben waren. Hier war die Grenze der subjektiven Tätigkeit, die des Objekts zur Vergleichung bedarf. Wollte sie über diese Grenze hinaus, mußte sie von sich selbst abfallen. Durch beides, durch ihren Fortschritt wie durch ihren Rückschritt, legt sie somit Zeugnis ab für die Notwendigkeit einer der Subjektivität begegnenden objektiven Offenbarung."[2] Das Ende der griechischen

[1] Deutinger: Moralphilosophie 208—209.

[2] Deutinger: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd. II. Abt. 580—581.

Entwicklung war, es „mußte das menschliche Bewußtsein auslöschen und, an sich verzweifelnd, sich selbst den Tod geben, oder es mußte ihm eine höhere Hilfe kommen. Dies war die Fülle der Zeiten. Das sich selbst absterbende menschliche Bewußtsein konnte von dem unausbleiblichen Tode nur durch einen höhern Opfertod gerettet werden, welcher ein neues Gesetz, ein dem Gesetze der natürlichen Selbsterhaltung entgegenstehendes, das der Freiheit und Liebe verkündigte. Die Zeit, von welcher der Hohepriester geweissagt: Es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk zugrunde gehe, war mit dem Ende dieser Entwicklung gekommen. Die griechische Philosophie ist es, die in diesem ihrem innern Zusammenhange Zeugnis gibt von der Notwendigkeit einer höhern Offenbarung überhaupt, wie von dem Zeitpunkte, in welchem diese eingetreten ist."[1]

2. Die orientalische Ethik.

Einleitung. Welches ist die Situation? Ein ganz anderes Bild, als wir in Griechenland es gesehen, rückt uns hier vor das Auge. Selbsterlösung war das große Thema, mit welchem der griechische Geist sich beschäftigte. In eigener Kraft sucht der Grieche sein Ziel, Freiheit und Erhebung über die Natur. Von der Unwissenheit geht er aus, sagt Deutinger, um zur Wissenschaft fortzuschreiten.[2] Wir sehen das Ende: Negation der Wahrheit, Verzweiflung an der Philosophie in den verschiedenen Formen der Skepsis! Der Orient hat kein anderes Endziel. Welche der sechs großen Religionen, die der orientalische Boden erzeugt hat, wir immer betrachten mögen, alles philosophische, theologische, mythologische Suchen war das Verlangen nach einer Erlösung. War Selbsterlösung das Wollen des griechischen Geistes, so sucht man hier nun in Fremderlösung sein Heil. Plato hatte schon damit geendet. Der Orient läßt sich von Anfang an führen von starker Hand. Die

[1] Deutinger: Geschichte der griechischen Philosophie I. Bd. II. Abt. 581—582. [2] Deutinger: Moralphilosophie 211.

Autorität ist das Prinzip, das alles beherrscht. Man geht nicht von der Unwissenheit aus, um jenes Ziel zu erstreben in eigener Kraft, „vielmehr, sagt Deutinger, von der Voraussetzung der höchsten geerbten Erkenntnis und Wissenschaft“;[1] das ganze Leben des Orients und seiner Völker ist „ein wesentlich traditionelles“.[2] Die Erinnerung an einen ursprünglich geerbten Schatz von Erkenntnissen und von einer eigenen, Andern unbekannten Kunde eines höhern Lebens bildet den unterscheidenden Charakter der orientalischen Völker. Alle Erkenntnisse und alle Formen und Bildungsformen des Bewußtseins knüpften sich daher im Oriente an die Autorität der volkstümlichen Überlieferung an. Diesen Schatz der Überlieferung galt es ungetrübt von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen. Die natürliche Entwicklung dieser Anschauung konnte aber einerseits nur ein allmähliches Abweichen von der Reinheit und Lauterkeit der ersten Erkenntnisquelle sein. Anderseits mußte sie zur höchsten Autorität erhoben und als in letzter Instanz göttliche Offenbarung festgehalten werden.[3] Sowie der Strom der Überlieferung von der Höhe seines Ursprungs in die Ebene der Zeiten hinabströmte, ward also seine erste Reinheit immer mehr getrübt und war kaum mehr zu erkennen.[4] Und durch das einseitige Festhalten an dem Übernatürlichen und Göttlichen mußte dann auch dieses selbst unter den notwendigen Gesetzen der Natur untergehen und vergessen werden.[5] „Sobald der Mensch alles, was er hat, für übernatürlich erklärt und der notwendigen Schranke seiner natürlichen Fähigkeit und Fassungsgabe, durch die er das Übernatürliche erhalten und wieder mitteilen kann, vergißt, wird er notwendig das Subjektive und Natürliche mit dem rein Göttlichen verwechseln und das Göttliche unter der natürlichen Hülle verlieren müssen, so daß ihm zuletzt die natürliche Hülle selbst als das Göttliche erscheint.“[6] Wie dem Griechen erschien dann auch dem Orientalen Gott im *natürlichen Zeichen* und *irdischen Symbol*.[7]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 211. [2] Ebd. [3] Ebd. 211—212.
[4] Ebd. 213. [5] Ebd. [6] Ebd. [7] Ebd. 214.

Dies ist tatsächlich ein notwendiger Entwicklungsgang. Deutinger sucht nochmals den Werdegang klarzumachen. Ohne fortlebende freie Beziehung zu dem höchsten Wesen wurde der Orient von den Banden der unfreien Naturanschauung an der wichtigen Erkenntnis der Persönlichkeit dieses Wesens und der persönlichen Offenbarung und Beziehung desselben zu dem Menschen gehindert. Indem er sich trotzdem der Erkenntnis dieses höchsten Wesens zuwendete, wurde es dem Orientalen gerade durch die natürlichen Kräfte, die an beschränkte Bilder und Zeichen gebunden waren, unmöglich, das Göttliche in seiner Unendlichkeit zu erfassen, und so mußte ihm das Unendliche, indem er es in endlichen Gestalten als ein Unendliches festhalten wollte, gerade dadurch entschwinden, daß ihm die Offenbarung der in der Persönlichkeit einheitlichen Unendlichkeit fehlte. Wie er auch Bilder und Worte aufeinander türmte, so erreichte er doch außer sich den Himmel und die Unendlichkeit nicht; um sie in sich zu finden und die Vereinigung mit derselben durch den Geist und die Liebe zu begreifen, hätte er zuerst von der persönlichen Liebe dieses Unendlichen zu dem Menschen Kunde gewinnen müssen. Indem nun der Orientale unmittelbar an dem allgemeinen Gottesbewußtsein festhalten wollte, mußte ihm notwendig dieses Gottesbewußtsein in dem Naturbewußtsein untergehen, und die höchste Anschauung, die er von dem höchsten Wesen sich bildete, eine des höchsten Wesens ebensowenig würdige als dem menschlichen Geiste ohne Widersinn denkbare Gestalt gewinnen.[1] Die Fremderlösung, nach der, wie wir sagten, der orientalische Geist ausschaute, konnte er so nicht finden. Die göttliche erlösende Macht nahte sich ihm nicht. Daß aber das Bedürfnis danach nicht erlosch, daß es alle Wege absuchte, sie zu finden, ist das ewig Bedeutungsvolle der orientalischen Geistesgeschichte. Noch mehr als das. Die einzelnen Wege, auf denen man zu Gott kommen wollte, um in Gott zu ruhen, das Suchen und Ringen und Mühen, seine Aufgabe zu

[1] Geist der christlichen Überlieferung I, 67—68.

erkennen und sie zu erfüllen, um sein Ziel, das Menschenziel zu erreichen, zeigt uns eine Anzahl wichtiger Wahrheiten, die tief im Menschen nach Offenbarung und Befriedigung rufen, die wie die Wahrheiten, welche die griechische Bewegung zutage gefördert hat, in Harmonie vereinigt im wahren, vollendeten ethischen System sich finden müssen.

Das Bewußtsein von Gott war dem Bewußtsein von der Natur identisch geworden. Die Folge war, daß nun auch das Gesetz der Natur in diesen religiösen Anschauungen vorherrschend, und wie die Natur nach dem Gesetz der Zweizahl in zwei Gegensätze und vier Reiche sich teilt, auch hier ein zweifacher Gegensatz durch eine doppelte Vermittlung zur Vierzahl der Verschiedenheit religiöser Anschauungen wurde.[1]

Sobald das Übernatürliche in der Grenze der Natur festgehalten werden soll, kann in erster Verwechslung beider Regionen die Einheit des göttlichen Lebens mit dem natürlichen verwechselt werden.[2] Es wird „die Einheit des göttlichen Lebens in das Naturleben eingetragen und die herrschende Einheit der Autorität im Reiche des subjektiven Naturlebens geradezu mit der herrschenden Autorität Gottes selbst verwechselt“.[3] Monismus nennt sich diese Anschauung; wir finden sie in China.

In zweiter Form kann die Allseitigkeit des natürlichen Lebens mit der Einheit des göttlichen Lebens verwechselt werden. Es wird „die Vielgestaltigkeit und unendliche Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen mit dem unendlichen, göttlichen Leben verglichen und an dessen Stelle gesetzt“.[4] Es ist der Pantheismus in Indien.

Der Versuch der Vermittlung der ersten beiden Gegensätze erzeugt zwei weitere.

Der erstere denkt sich beide Gegensätze als einfach geschieden. Er denkt sich, das Natürliche mit dem Übernatürlichen vergleichend, beide als gleich ewig

[1] Deutinger: Moralphilosophie 214. [2] Ebd. [3] Ebd. 216—217.
[4] Ebd. 217.

und stellt darum beide in einen ewigen, ungetrennten Gegensatz zusammen.[1] Diese Anschauungsform neigt offenbar dem Monismus zu; sie nennt sich Dualismus, und Persien ist die Heimat derselben.

Der zweite sucht die Ausgleichung, indem er einen allmählichen Übergang des einen zum andern annimmt. Er läßt das eine von diesen Prinzipien in ewig notwendiger Wirkung aus dem andern hervorgehen.[2] Diese Anschauungsform ähnelt dem Pantheismus; man nennt sie Emanationslehre; sie hat vorzüglich in Ägypten geblüht.

Diese vier Gegensätze sind die einzig möglichen, aber auch die notwendigen Formen der objektiven Anschauung des Göttlichen in der Natur. Mehr als diese vier Gegensätze konnten sich in erster Objektivierung des übernatürlichen Inhalts durch das Gesetz der Natur außer dem Menschen nicht finden; diese vier aber mußten zur äußern, geschichtlichen Offenbarung gelangen, weil sie wesentliche und notwendige Anschauungsformen des durch den Spiegel der Natur vermittelten Glaubens an das Göttliche sind.[3]

Die Entwicklung konnte aber damit nicht abgeschlossen sein. Zu den objektiven Gegensätzen mußte noch die subjektive vermittelnde Einheit mit in das zeitliche Bewußtsein der Völker eintreten, weil die Überlieferung und natürliche Entwicklung des Bewußtseins nur auf dem Wege subjektiver Mitteilung stattfinden kann. Da ist aber wieder eine doppelte Lösung möglich. Die subjektive Vermittlung kann als höchste Subjektivierung des Objekts erscheinen oder als höchste Objektivierung des Subjekts. Es kann das Übernatürliche dem der Anschauung und dem Glauben des Übernatürlichen zugänglichen Subjekte sich in bestimmter Offenbarung kundgeben.[4] Die göttliche Autorität kann einem bestimmten Volke und der einseitigen Naturkraft desselben sich offenbaren und diesem ein übernatürlich beglaubigtes, von göttlicher Autorität

[1] Deutinger: Moralphilosophie 217. [2] Ebd. [3] Ebd. 215.
[4] Ebd.

beglaubigtes Gebot vorzeichnen.[1] Der Mensch kann aber auch versuchen, seine eigene Subjektivität an die Stelle der höchsten positiven und objektiven Offenbarung zu setzen. Die subjektive Naturkraft, sagt Deutinger wieder, kann sich selbst an die Stelle der objektiven Autorität setzen und aus den verschiedenen Reminiszenzen des getrübten Gottesbewußtseins die höchste Glaubenseinheit ersetzen.[2] Die Voraussetzung eines überatürlich objektiven Glaubensgrundes ist dann also im ersteren Falle eine historisch und objektiv gerechtfertigte; im zweiten Falle hingegen ist die subjektive Tragkraft der Ahnung eines Göttlichen im Menschen, durch die allein das Festhalten am religiösen Glaubensgrunde möglich war, bis zur letzten Verwechslung des subjektiv aufnehmenden Grundes mit der objektiven Wahrheit gekommen.[3] Diese zwei möglichen höchsten Formen und Gegensätze des Gottesbewußtseins finden sich im Gesetze Mosis und in der Lehre Mohammeds.

Welches ist nun näher der Inhalt und welches die Bedeutung der orientalischen Ethik?

a) China.

China ist das Land des Monismus. Der Chinese sieht Gott in der ewigen Ordnung der Dinge. Die Familie im kleinen, der Staat als große Familie ist die Verwirklichung der göttlichen Ordnung auf Erden. Die Einordnung in die bestehende Ordnung, in der sich die göttliche Macht manifestiert und verwirklicht, ist Tugend. Oder um präziser zu sprechen: Die Erkenntnis der höchsten Ordnung und die aus ihr hervorgehende Ruhe und Gleichgültigkeit gegen die Gegensätze, und in weiterer Folge die Unterordnung des einzelnen unter die allgemeine Ordnung des Staates und die Überwindung alles subjektiven und individuellen Strebens, das ist die Tugend der Chinesen.[4]

Das Grundgesetz der chinesischen Ethik ist von größter Bedeutung für die vollendete Ethik. „Das chinesische

[1] Deutinger: Moralphilosophie 218. [2] Ebd. [3] Ebd. 216.
[4] Ebd. 219—220.

Moralprinzip ist auf den ersten objektiven Ausgangspunkt aller Sittlichkeit, auf den Glauben an eine höhere Autorität und den aus demselben hervorgehenden Gehorsam gegründet und hat darin ein durch alle Zeiten gleich bedeutendes, notwendiges und bleibendes Verhältnis der subjektiven Freiheit zu einem vorausgesetzten höhern Einheitspunkt in sich aufgenommen."[1] Wieso ist dieses Moment, die Anerkennung einer Autorität unumgänglich? Aus der Unbeholfenheit der Kindheit, sagt Deutinger, kann der Mensch nur dadurch herausgerissen werden, daß er einer ihm zuhilfekommenden Autorität Glauben schenkt. Durch die Natur selbst ist das Kind gezwungen, sich den Eltern zu vertrauen und unbedingt an ihre Lehre und an ihr Wort zu glauben. Die väterliche Autorität aber setzt eben darum auch in ihrem höchsten Ausgang den Glauben an eine göttliche Autorität voraus.[2] Der tiefste Grund dafür liegt in der Freiheit des Menschen. Der Glaube ist eine Forderung, eine Konsequenz des Freiheitsbewußtseins.

Das chinesische Prinzip hat also „einen allen Menschen und allen Zeiten innewohnenden Grund des Freiheitsbewußtseins zum Ausgangspunkt des eigenen moralischen Bewußtseins gemacht".[3]

Das chinesische Moralprinzip hat aber auch seine Schwächen. Der Zustand der Kindheit ist nicht die Höhe des Menschen. Der Glaube ist nicht Selbstzweck; er ist nur die Potenz, durch welche der Mensch zur Höhe seiner Selbsterkenntnis, seines Bewußtseins geführt wird. In der Notwendigkeit des Glaubens, sagt Deutinger, liegt auch „die Notwendigkeit der daraus hervorgehenden, in ihm verborgenen, selbständigen Freiheit des eigenen Selbstbewußtseins, ohne welches der Glaube keinen Wert hat". Wenn der Glaube nichts vermittle, keine eigene Freiheit hervorrufe, keine Frucht trage, so sei er auch nicht wahrhaft Glaube; denn dies könne er nur insofern sein, inwiefern er nicht an die Notwendigkeit, sondern an die Freiheit glaube, an die Freiheit, durch die er selbst frei zu werden hoffe und die er als Freiheit erkenne

[1] Deutinger: Moralphilosophie 222. [2] Ebd. [3] Ebd. 222—223.

und liebe. Sobald also der Glaube in bloßer Äußerlichkeit stehen bleibe und zum blinden Glauben werde, sei er unfrei und Negation seiner selbst.[1]

Wohin führte die chinesische Einseitigkeit zumal bei ihrem Gottesbegriff? „Mit dem Glauben an eine äußere Autorität und an ein Aufgeben der eigenen Selbständigkeit, sagt Deutinger, war ... die Freiheit und die innere Macht des Guten und der Tugend aufgehoben. Die Erfüllung der Pflichten war eine bloß äußerliche, ohne Absicht auf ein höheres und innerliches Prinzip, eine Folge irdischer Ordnung, sinnlichen Triebes und gemeinen Eigennutzes. Die Absicht des Menschen und sein inneres Bewußtsein und damit seine Freiheit blieb außer dem Bereiche dieser notwendigen Anwendung des in seiner Einseitigkeit festgehaltenen chinesischen Moralprinzips.“[2] Sittlichkeit ist also hier unmöglich. Dies is übrigens, wie bereits angedeutet, schon eine Folge des monistischen Gottesbegriffes. Wenn „der Mensch nur das Irdische kennt, so kann er auch kein eigentlich sittliches, der Freiheit des Willens angemessenes Leben führen. So klug und schön manche Grundsätze der chinesischen Weisen klingen mögen, es fehlt ihnen überall die sittliche Würde, das erhebende freie Bewußtsein der Liebe. Mit dem Aufblick zu Gott und zu einer göttlichen Offenbarung fehlt auch das wahrhaft Menschlich- Edle und Gute; die Sittlichkeit geht in äußeren Rücksichten, Gewohnheiten und Klugheitsregeln unter.“[3]

Die Bewegung in China, das Resultat der dortigen Geistesentwicklung in Lebens- und Weltanschauung erscheint uns demnach als eine Warnung. Das chinesische Moralprinzip ist bedeutsam für alle Zeiten; es ist in seinem Grunde, wie es in der christlichen Sittenlehre sich findet, ein richtiges Moment, aber sobald es zur Einseitigkeit des blinden Autoritätsglaubens wird, ist es, wie Deutinger sagt, „unhaltbar und in seiner eigenen Voraussetzung sich selbst negierend“.[4] Es ist eben der Glaube in seinem

[1] Deutinger: Moralphilosophie 223. [2] Ebd.
[3] Ders.: Reich Gottes III, 519—520. [4] Ders.: Moralphilosophie 224.

Wesen verkannt, er ist keine wahre Menschenäußerung mehr, geschweige die höchste Potenz im Geistesleben des Menschen; Freiheit, Sittlichkeit ist da unmöglich.

b) Indien.

Indien ist das Land des Pantheismus, der sagt: Die einzelnen Erscheinungen der Welt sind die sonderheitlichen Negationen des unendlichen und göttlichen Lebens. Das Sittengesetz lautet danach: Nur die Abwendung des Geistes von aller individuellen, sinnlichen und subjektiven Lebensäußerung ist imstande, den Menschen Gott ähnlich und die Kraft des göttlichen und übernatürlichen Lebens in ihm herrschend zu machen. Durch äußere Enthaltsamkeit und Absonderung, durch selbst auferlegte Büßung und intuitive Betrachtung glaubt man dies erreichen zu können.[1] In den Brahmanen finden wir dieses Prinzip in seiner höchsten Verwirklichung. „Der in das Anschauen des ungeteilten, unveränderlichen, gegenstandslosen Ewigen in sich selbst, gleicher unveränderlicher Ruhe versenkte Brahmane war der weise, tugendhafte und heilige, durch den alle übrigen Stände, die im Verhältnisse zu diesem Brahmanentum ihre Rangordnung hatten, geheiligt werden mußten."[2] Die sonderheitlichen Entwicklungsformen des indischen Moralprinzips weichen vom Grundgedanken nicht ab oder sind in ihrem Ende nichts anderes als der alte Ausgangspunkt. Das zeigt die Buddhalehre, die letzte, höchste Entwicklung des indischen Pantheismus. Sie sucht das Streben der Rückkehr in das Nichts, welches allein frei von Trug und Leiden genannt werden könne, zum Prinzip der Moral zu erheben; sie stellt damit die alte Lehre nur in ihrer Kehrseite dar, indem sie, statt alles aus dem indifferenten Nichts hervorgehen zu lassen, alles in demselben sich enden läßt; sie stimmt mit der ganzen indischen Entwicklung darin überein, daß das Aufgeben aller Differenzen und alles eigenen Begehrens und Willens, das Verleugnen und gänzliche Negieren

[1] Ders.: Moralphilosophie 224. [2] Ebd. 224—225.

seiner selbst und die damit verbundene Versenkung in das Unendliche die einzig wahre Tugend sei.[1]

Die indische Moralphilosophie hat gleichfalls eine unvergängliche Bedeutung. Sie hat „eine allgemeine, für alle Menschen und Zeiten gleich notwendige Grundanschauung des Verhältnisses der subjektiven Freiheit gegenüber der absoluten und unendlichen Freiheit ausgesprochen“.[2] Diese Bedeutung hat sie „durch die Lehre von dem Aufgeben alles individuellen und subjektiven Lebens, um zum Anschauen und Besitze einer ewigen, ungetrübten und innerlichen Macht und Herrlichkeit des Geistes zu gelangen“.[3] Inwiefern liegt aber darin eine Wahrheit von großer Bedeutung? Hören wir Deutinger: Nur in dem Aufgeben des eigenen Willens, sagt er, liege das Aufgeben des negativen und egoistischen Strebens des einzelnen gegenüber der Gesamtheit. Wer in allem nur sich selber suche, negiere alles andere um seiner selbst willen. Jede Freiheit außer uns, die endliche wie die unendliche, werde durch diese ausschließende und negierende Selbstsucht aus ihrem Rechte und Besitze zu verdrängen gesucht. Der Mensch selbst sei unfrei in sich, sobald er seine Freiheit nur nach außen durch die Negation jeder andern Freiheit geltend zu machen versuche. Sobald man jede Freiheit außer sich negiere, negiere man die eigene Freiheit in sich, weil man dann selbst nichts mehr mit Freiheit wollen und lieben, sondern alles nur mit allverschlingender Notwendigkeit begehren könne.[4] Das Prinzip der Selbstverleugnung muß demnach ganz selbstverständlich auch in dem Christentum, das die wahre und ganze dem Menschen gegebene Freiheit dem Menschen zur Erkenntnis bringen und den Menschen zum Ziele seiner Freiheit führen will, zur Geltung kommen. Die Selbstverleugnung, ein Moment des indischen Grundgedankens, muß in der christlichen Ethik sich wiederfinden.

Wir dürfen aber den Mangel des indischen Systems nicht übersehen. Wir haben wieder nur eine einseitig

[1] Deutinger: Moralphilosophie 226. [2] Ebd. 227.
[3] Ebd. [4] Ebd. 256.

aufgefaßte Wahrheit vor uns.] Inwiefern? Deutinger sagt: Der indischen Selbstverleugnung steht keine persönliche, göttliche Liebe gegenüber.[1] Das aber ist die Folge: „Wenn alles, was ist, nur ein vorübergehendes Wirken des Einen unveränderlichen Brahm sein soll, so hört alle wirkliche Freiheit und Liebe, alles sittliche Leben auf. Die Einheit von Gott und Welt ist eine rein natürliche und notwendige, nicht aber eine heilige und heiligende Liebesvereinigung."[2] Negiert der Mensch seine Individualität, so sagt Deutinger wieder, um mit dem unpersönlichen Unendlichen eins zu werden, so muß er damit seine Persönlichkeit gleichfalls negieren und vollkommen in das Nichts aufgehen, wie es die Buddhalehre will.[3] Damit aber wird das Gegenteil erzielt von dem, was man eigentlich will. Mit dem Aufgeben aller Persönlichkeit ist auch jede Freiheit und mit der Freiheit jeder sittliche Zweck des menschlichen Lebens aufgehoben. In der einseitigen Auffassung der Selbstverleugnung und der durch sie bezweckten ungetrübten Erkenntnis, Macht und Seligkeit ist die vollständigste Leugnung eben dieser Seligkeit in ihrer höchsten Möglichkeit geleugnet.[4]

Steht der indische Geist vor einem Rätsel, — er sieht sich zum Prinzip der Selbstverleugnung hingedrängt und er findet sich dorthin getrieben, wovor er fliehen will — so löst das Christentum auch dieses Rätsel der Sphinx. Es bekennt sich zum Prinzip der Selbstverleugnung, „aber", so schreibt Deutinger, „nicht in der Einseitigkeit des indischen Naturbewußtseins, sondern im Bewußtsein der Freiheit des Geistes, die den eigenen Willen verleugnen kann, inwiefern sie in dieser Verleugnung den Selbstwillen und die Freiheit in der Liebe zu einem absolut persönlichen Wesen bewahren kann".[5]

c) Persien.

Das indische und das chinesische System offenbart eine falsche Einigkeit, der Dualismus ist in ihm nur

[1] Deutinger: Moralphilosophie 227.
[2] Deutinger: Reich Gottes III, 520.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 227—228. [4] Ebd. 228. [5] Ebd. 227.

verhüllt. Dieser tritt offen in die geschichtliche Erscheinung am persischen Kult. Das ist die Lehre: Es gibt ein ewiges, überzeitliches Prinzip; Ormuzd, dem Lichtgott, dem guten Prinzipe steht Ahriman, das böse Prinzip, gegenüber. Ormuzd hat aus sich die Lichtwelt erschaffen; da tritt Ahriman mit der Finsternis in die Schöpfung ein; aus der Mischung von Licht und Finsternis geht die Erde mit ihren reinen und unreinen Geschöpfen hervor. Es tritt „die die Welt beherrschende Scheidung von Licht und Finsternis als Dualismus von gut und böse in die Anschauung ein".[1] Der Mensch soll nun für Ormuzd Partei ergreifen; seine Aufgabe ist es, dem Ormuzd zu dienen, gegen Ahriman zu kämpfen; er tut dies durch den innern und äußern Lichtdienst, durch Anbetung des Lichtes und seines irdischen Abbildes, des Feuers, durch Reinigung von dem Erdhaften mit dem lichtdurchdrungenen Wasser und vor allem durch den Kampf gegen alles natürliche Böse, gegen die Geburten Ahrimans.[2]

Welche ethische Wahrheit birgt sich in der Lehre des persischen Dualismus? Es liegt, so findet Deutinger, in ihm eine Wahrheit von grundlegender Bedeutung: „Die wahre sittliche Macht des Menschen liegt in dem Siege über die Unfreiheit durch die subjektive freie Wahl."[3] Jede Moral, so sagt er, muß auf den Kampf zwischen gut und bös hinweisen. Gibt es keinen Kampf mit dem Bösen für den Menschen, so gibt es für ihn auch kein Bewußtsein der Freiheit. Jede Wahl ist eine Entscheidung zwischen widerstreitenden Gegensätzen, ein Kampf.[4]

Welches ist der Irrtum des Dualismus? Der persische Dualismus ist als solcher nicht haltbar. Er vermag nicht anzugeben, wie aus dem einfachen Ewigen die Gegensätze hervorbrechen, noch wie sie am Ende sich versöhnen. Ist Ahriman wesentlich verschieden von Ormuzd und göttlich wie er, so kann er sich nicht mit ihm vereinigen, aber auch nicht durch ihn untergehen.[5] In ethischer Beziehung aber ist zu sagen: Es

[1] Deutinger: Moralphilosophie 231. [2] Ebd. 230—231.
[3] Ebd. 233. [4] Ebd. 232—233. [5] Ebd. 232.

ist der Kampf gefordert gegen das Böse, Kampf gegen ein ewiges Prinzip. Darin liegt nun der Irrtum: Man sucht „die Quelle des Bösen in Gott und in der ewigen Notwendigkeit und nicht in der menschlichen Freiheit“.[1] Es ist einleuchtend, daß das ethische Prinzip, das auf dieses Fundament sich bauen will, unhaltbar ist. Der Kampf gilt allerdings dem Bösen negativ, aber nur dem Bösen außer sich und nicht dem Bösen in sich.[2] Es ist dies eine Einseitigkeit des Systems, die am wenigsten sittliche Erhebung gestattet. Noch mehr! Wer nach dem persischen Dualismus handelt, sagt Deutinger weiter, der kann hassen, aber nicht lieben. Wer ein Anderes bekämpft außer sich, das er für böse oder unwahr hält, hat dadurch die Wahrheit und das Gute weder in sich noch außer sich gesetzt. Die Polemik sei stets zerstörend, aber nicht immer erbauend. Um erbauend zu sein, muß sie zugleich ein positives Besitztum in sich selber, eine wirkliche und lebendige innere Kraft erzeugen, die zugleich nach außen durch die immer waltende Liehe belebend wirkt.[3] Das aber ist eben der große Mangel des persischen Dualismus. Er versetzt ja Gut und Bös über den Menschen in eine ewige Scheidung hinein und ergreift nur zwischen beiden Partei. Die Parteischeidung kann aber keine höchste Einheit der freien Wahl und der freien Liebe zu ihrem Ziele haben und nicht innerlich, sondern nur äußerlich sich entscheiden, weil der Gegensatz vor und über der freien Wahl steht; darum kann auch kein letztes Ziel derselben gefunden werden.[4] Persien regt also das große Problem des Bösen an; es löst dasselbe nicht. Die Widersprüche, in die dabei das persische System sich verwickelt, werfen aber Licht auf seine Lösung.

d) Ägypten.

Dem gleichen Bedürfnisse, wie der persische Dualismus, ist die ägyptische Emanationslehre entsprungen,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 257. [2] Ebd. 233. [3] Ebd. 233.
[4] Ebd.

über den chinesischen und indischen Gegensatz hinaus zu einer tieferen, befriedigenderen Antwort zu kommen. Während das persische System des Dualismus beides, das Natürliche und Übernatürliche, als ewig sich denkt, beides in einen ewigen, ungetrennten Gegensatz zusammenstellt, läßt die ägyptische Auffassung das eine von diesen Prinzipien in ewig notwendiger Wirkung aus dem andern hervorgehen.[1] Steht der persische Dualismus dem chinesischen Monismus näher, so diese Anschauung demnach dem indischen Pantheismus. Deutinger stellt die ägyptische Lehre also dar: In der Evolution des Göttlichen sieht man den Grund der Unvollkommenheit und Trübung, die in den weiteren Verzweigungen desselben eintreten. Indem nämlich das Göttliche in seiner eigenen Unendlichkeit lebend und sich bewegend, in dieser Bewegung sich selbst ausspricht, indem es so aus sich und seiner Unendlichkeit in sich hervorbricht, emanierend und zeugend wird, tritt in dieser Zeugung die fortgesetzte Teilung ein und in dieser Teilung die in der Einzelnheit liegende Abwesenheit der allgemeinen, allseitigen Vollkommenheit. Indem nun so das Göttliche unter bestimmten Verhältnissen und Erscheinungsformen sich offenbart, ist es zwar das Göttliche noch, aber ein solches, das in die Einzelnheit hinausgehend in das Allgemeine wieder zurückzukehren strebt. Dieses in der Besonderheit verlorene, zur Allgemeinheit zurückstrebende Göttliche ist die Seele, die nach 3000 jähriger Wanderung, in der sie alle Gestalten der über- und unterirdischen Welt durchzieht, wieder zur Allgemeinheit des ewigen Lebens zurückkehrt. In diesem Wandern durch die ganze Reihe der Endlichkeit wird sie eben dadurch wieder unendlich, daß sie alle Endlichkeiten in sich aufnimmt und zuletzt in einem Leben umfaßt. Das Leben des Menschen erscheint so als der Weg der sich anbahnenden Reinigung der Seele von dem Irdischen. Nach der Menschengestalt durchwandert die Seele die übrigen Gestalten des irdischen Lebens, die alle in einem gewissen

[1] Deutinger: Moralphilosophie 217.

Sinne allgemeiner und darum dem Göttlichen näher sind als das individuelle menschliche Bewußtsein.[1]

Was ergibt sich daraus für ein Moralprinzip? Der Mensch ist notwendig unvollkommen, aber sein Ausgang, seine Sehnsucht wie sein Ende ist die göttliche Vollkommenheit. In ihm selbst liegt nicht die Kraft, sich dazu zu entwickeln, er trägt auch keine Schuld an dieser Mangelhaftigkeit. Welches kann da seine Aufgabe sein? Gewiß nur die: Das in den andern Erscheinungen enthaltene Göttliche sich anzueignen und so zur vollen Göttlichkeit zurückzukehren. Deutinger sagt: „Die Mangelhaftigkeit der Natur und ihre an der Ungöttlichkeit haftende Unsitte konnte nicht durch den Menschen und seine freie Tat, sondern nur durch das Opfer gesühnt werden. Dem Göttlichen durch die Religion sich zu weihen, war daher das einfach höchste Prinzip der ägyptischen Moral und jedes andere Werk menschlicher Tätigkeit nur insofern von Bedeutung, als es z. B. in der Kultur des Bodens mit dem Kultus und der Verehrung der Götter zusammenhing.“[2]

Die Emanationslehre hat seit den Tagen der alten Ägypter in verschiedenen Formen immer wieder die Welt durchwandert. Auch dieser Lehre liegt darum sicher eine Wahrheit zugrunde, die der Mensch nie verleugnen kann.

Was ist das Böse in der ägyptischen Lehre? Es ist „eine durch die Zeit bedingte Beeinträchtigung des göttlichen Lebens selbst, das an der Seele haftete, nicht inwiefern diese eine eigene Schuld sich aufgeladen, sondern inwiefern sie die Schuld der Zeit an sich trug“.[3] Aus diesem Begriff des Bösen ergibt sich der ägyptische Versuch, dieses Böse zu heben. Das Böse geht nicht aus der menschlichen Freiheit hervor, es kann das Gute folglich auch nicht ein durch menschliche Kräfte und freie Wahl anzustrebendes Ziel sein.[4] Alle übrigen Gestalten des irdischen Lebens partizipieren an dem Göttlichen, ja stehen in ihrer Allgemeinheit demselben näher als die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 234—235. [2] Ebd. 235.
[3] Ebd. 237. [4] Ebd.

menschliche Seele, die zur Göttlichkeit erst zurückkehrt durch Aneignung dieser Teilmomente des Göttlichen. Dies geschieht nun durch Opfer und Mysterium. Das Opfer ist die Quelle der Heiligung, das Mittel der Zurückführung in die Vollkommenheit des Göttlichen. Es wirkt, um einen Ausdruck aus der entsprechenden christlichen Lehre in dessen mißbrauchtem Sinne zu gebrauchen, ex opere operato, die menschliche Tätigkeit hat nichts dabei zu tun, sie braucht, sagt Deutinger, „nur diese mysteriöse Sühnung sich gefallen"[1] zu lassen.

Welche unleugbare Wahrheit liegt diesem Glauben zugrunde? Allen Menschen und Zeiten wohnt inne das „Bewußtsein der Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit der Natur und der daraus folgenden Unmöglichkeit, diese durch sich selbst zu heiligen und zu bessern".[2] Daher das Sehnen und Streben „in allen Religionen und Mysterien, durch Opfer und Sakramente eine höhere Sühnung und Lösung"[3] zu erreichen. Wie kann aber oder muß der Mensch auf den Gedanken kommen, durch solche Mittel sein Ziel zu erreichen? Der Mensch ahnt, daß eine Macht, die herrscht über die Zeit, in ihm ist, aber nur subjektiv und bedingt in ihm ist, deshalb huldigt und opfert er einer objektiven über die Zeit herrschenden Macht.[4] Hat aber der Mensch ein Gott ähnliches Vermögen, eine überzeitliche Kraft der Freiheit, dann kommt eben der menschlichen Handlung eine überzeitliche Bedeutung zu. Dieses Bewußtsein ist mit dem Opfer ausgedrückt. Ganz richtig ist darum die Folgerung: Der Mensch muß opfern, um so „die Schuld des Lebens sühnen zu wollen".[5] „Die Zeit ist nicht imstande, die in ihr liegende, durch die Freiheit eintretende Möglichkeit unendlicher Folgen durch ihr eigenes Gesetz zu tragen."[6] Und es ergibt sich weiter: „Nach einer Seite hin ist daher das Opfer notwendig ein Mysterium, ein

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 237.
[2] Ebd. 238. [3] Ebd. [4] Ebd. [5] Ebd. [6] Ebd.

Sakrament, in dem eine überzeitliche und folglich für die Zeit geheimnisvolle Macht verborgen liegt."[1]

Das Opfer hat danach eine tiefe Bedeutung. Der Opferwillige verrät in seinem Grunde eine tiefe Selbsterkenntnis. Nicht eine rohe Auffassung zeigt sich im Opfer, sondern ein Ahnen der vornehmen Stellung des Menschen. „Der Glaube des Menschen an Mysterien und Sakramente offenbart sich daher auch mit unwiderstehlicher Macht in den einzelnen Menschen wie in der ganzen Menschheit und offenbart sich um so mehr, je lebendiger die Tiefe der Seele als Ahnung dem Geiste sich kundgibt. Nur das Vergessen der aus der Unendlichkeit allein quellenden Macht der Freiheit und überirdischen Bestimmung des Geistes kann diesen Glauben in den Hintergrund treten lassen."[2] Eine tiefe Wahrheit liegt in dem Opferwillen. Wer in dem Zeitlichen das Ewige sucht, wird nie sein Ziel erreichen, in nichts und nie genug bekommen. Je sittlicher und edler das Streben, desto mehr erkennt man den Abstand von der wahren Vollkommenheit. Darum muß alles menschliche Streben durch Anschließen an ein höheres Leben erst erfüllt und vervollständigt werden. Alles bedarf der Sühne. Das Opfer ist der ursprünglichste Drang des Herzens. Das Göttliche, das dem Ringen nach Vollkommenheit fehlt, denkt und hofft man als frei hinzukommendes Gnadengeschenk durch die freie Gabe, durch das Opfer, zu erreichen. Es liegt so jedem nicht das Vollbringen, aber das Bewußtsein nahe, daß das Menschliche nur durch den Beitritt einer höhern Lebensquelle ergänzt und zu seiner Vollendung geführt werden kann.[3]

Einen guten Kern birgt der ägyptische Kultus; aber auch hier hat ein fundamentaler Irrtum aus dem Ganzen ein widerspruchsvolles System gereift. Deutinger schreibt: In Ägypten ist „die Sühnung der Schuld durch das Opfer keine Wiederbelebung der Freiheit, weil die Schuld selbst nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit ihren

[1] Deutinger: Moralphilosophie 238. [2] Ebd.
[3] Ders.: Reich Gottes I, 76.

Grund hatte und die Sühnung durch das Opfer darum ohne moralische Bedeutung bleiben mußte".[1] Wir sehen: Der Glaube an Opfer ruht auf der Erkenntnis der Freiheit. Nach der ägyptischen Lehre klebt aber die Schuld der Seele von Natur aus an; sie ist nicht in Freiheit zugezogen. Auch ist die Reinigung von dieser Schuld durch das Opfer notwendig ihr Anteil. Sie ist darum auch nicht mehr schuldig, die Reinigung überflüssig, weil sie notwendig erfolgt, da sie von ihr weder gesucht noch vermieden werden kann.[2] Die ägyptische Lehre ist in ihrem Grunde eine Negation der persönlichen Freiheit; „der Opferglaube daher notwendig Negation des allgemeinen Grundes, in dem er allein eine wahre Bedeutung haben konnte".[3]

Die christliche Ethik kann demnach auch in Ägypten eine Stütze für eine ihrer wichtigsten Lehren finden, zugleich aber auch eine Mahnung, diese Wahrheit in ihrer ganzen Tiefe der Erkenntnis vorzustellen. Der Glaube an die Sakramente ist mit der Freiheit allein möglich, darum „wird das Verdrängen der Freiheit durch ihn, ihn selbst wieder aufheben. Wo man den Glauben an die Sakramente mit Vernachlässigung des Freiheitsbewußtseins ausbildet, da muß eben durch diese Einseitigkeit der Glaube selbst an die Sakramente wieder in seiner Tiefe untergehen".[4]

e) Moses.

In dem Monismus, Pantheismus, dem Dualismus und der Emanationslehre sehen wir vier Gegensätze, die auf dem orientalischen Ausgangspunkte der Entwicklung, der Anlehnung an eine göttliche Offenbarung „in erster Objektivierung des übernatürlichen Inhaltes durch das Gesetz der Natur außer dem Menschen"[5] in die geschichtliche Wirklichkeit eintreten mußten. Es muß nun auch noch die subjektive Vermittlung über den objektiven Gegensätzen des religiösen Bewußtseins in das zeitliche Bewußtsein eintreten, weil die Überlieferung und natürliche Entwicklung des Bewußtseins nur auf diesem Wege subjektiver Mitteilung statt-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 257. [2] Ebd. 239.
[3] Ebd. [4] Ebd. 238. [5] Ebd. 215.

finden kann. In zweifacher Form kann, wie schon bemerkt, dies geschehen, als höchste Subjektivierung des Objekts oder als höchste Objektivierung des Subjekts. „Die in der letzten Entwicklungsform des ägyptischen Kultus übrig gebliebenen, unvermittelten Gegensätze des übernatürlichen Anknüpfungspunktes des orientalischen religiösen Bewußtseins an das Göttliche im Opfer und des natürlichen Anknüpfungspunktes an das Irdische und subjektiv Menschliche in der Phantasie, die den Mythus erzeugte, mußten sich . . . im Oriente in der spezifischen Weise der orientalischen Bildung zu ihrer höchsten Eigentümlichkeit ausgestalten."[1] Wir finden es in dem israelitischen Kultus und in der Lehre des Mohammed.

Schauen wir zunächst auf Israel. Alle Völker des Orients rühmen sich einer göttlichen Offenbarung. Von einer ältesten unverstandenen Tradition ausgehend, mußten sie, statt dieselbe in natürlicher Entwicklung zu erklären, sie durch das Gesetz der Natur notwendig immer mehr entstellen und entgöttlichen. In einem Volke aber hat diese Überlieferung auch als objektive Wahrheit sich kundgegeben. Wohl zeigt sich in Israel dieselbe Neigung wie bei den andern Völkern, aber diese Neigung wurde „durch eine immerdar auf übernatürliche Weise in die Menschengeschichte einwirkende übernatürliche Macht"[2] paralysiert. Das natürliche Gesetz des Abfalls von einer höhern Ordnung wurde so aufgehoben.

Wie gestaltet sich nun das religiös sittliche Leben dieses Volkes? Welches ist die Bedeutung seines Kultus für die Ethik? Wir finden das Opfer als Mittelpunkt des religiösen, das Gesetz aber als Mittelpunkt des moralischen Bewußtseins.

Von der innersten Bedeutung des Opfers sprachen wir bei der Emanationslehre. Hier sehen wir nun die Forderungen, die wir dort aufstellten, grundsätzlich gewahrt. Wir sehen die menschliche Freiheit mit dem höchsten Ziele, mit Gott, der absoluten Freiheit, verbunden

[1] Deutinger: Moralphilosophie 241. [2] Ebd.

durch die aus dem Opfer zuteilwerdende göttliche Hilfe.[1] Das Opfer erscheint als eine von Gott selbst eingesetzte positive Sühnung für menschliche Schuld.[2]

Zum Opfer kommt noch das Gesetz. Das innere Bewußtsein der menschlichen Freiheit und der in ihr wurzelnden Tugend und Sittlichkeit vermag hier durch das übernatürliche Ziel derselben in dem Gehorsam gegen Gott sich zu verwirklichen. Auch der subjektiven Bildung der äußeren gefallenen Natur des Menschen ist ein Anhaltspunkt gegeben, in welchem alle Kräfte der menschlichen Natur durch dieses Festhalten an einer von Gott gesetzten Ordnung geordnet werden können.[3] Der Kampf gegen das Böse erscheint in seinem Ursprunge befriedigend erklärt und in seiner Ausübung durch das Gesetz geregelt.[4] Das mosaische Gesetz zeichnet sich zudem aus durch seine subjektive Allseitigkeit.[5] Der Dekalog ist eine allseitige Berücksichtigung der geistlichen leiblichen und seelischen Entwicklung des Menschen und seiner allseitigen Beziehung zu Gott und den übrigen Menschen und des menschlichen Strebens zu seiner eigenen Freiheit.[6] Der Dekalog umfaßt in wahrhaft wunderbarer Fülle jedes objektive und subjektive Verhältnis der menschlichen Natur, er ist die universelle Pflichtenlehre des menschlichen Geschlechtes, in ihm sind die einzelnen Beziehungen des menschlichen Bewußtseins zu einer in sich organischen Gesamtheit zusammengefaßt, er ist das allgemeine negative Sittengesetz aller Zeiten und Völker.[7] Was hier nur wie eine Behauptung auftritt, soll später begründet werden.

In dem Sittengesetz der Juden erscheint Gott als Erzieher des Menschengeschlechts, als Gärtner des verlassenen Gartens der Menschenseele, aber noch nicht als Erlöser und Seligmacher. Das Gesetz befriedigt die Gott suchende Seele nicht.[8]

Das mosaische Gesetz ist darum noch nicht die Fülle der Zeit. Vor allem ist nicht zu übersehen, daß die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 242. [2] Ebd. 258. [3] Ebd. 246. [4] Ebd. 258. [5] Ebd. 245. [6] Ebd. 242. [7] Ebd. 245.
[8] Ders.: Reich Gottes II, 416.

Allgemeinheit des Dekalogs den Juden in Verbindung mit einer Reihe von sonderheitlichen, für das einzelne Volk in seiner Abgeschlossenheit von den übrigen Völkern ausschließlich geltenden Bestimmungen zugleich gegeben war.[1] Aber auch der Dekalog fordert noch eine Erfüllung. Von ihm gilt das Wort Christi: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen." Sein Apostel spricht von dem Joch des alten Gesetzes und der Freiheit der Kinder Gottes. Hat derselbe auch nicht den Dekalog im Auge, das Wort gilt in etwa doch auch von ihm. Deutinger vergißt bei seinem bewundernden Worte nicht, wenn der Ausdruck erlaubt sein sollte, auf die Einseitigkeit, die auch dem Dekalog anhaftet, hinzuweisen. „Du sollst" und „Du sollst nicht": so tritt Moses auf. Er bringt also Pflichten und Verbote; aber er zeigt nicht die Kraft der Freiheit, von welcher der Apostel spricht. Er verkündigt bloß die Pflichten des Menschen durch die objektive Anforderung an seinen Gehorsam, er weist aber nicht direkt hin auf die innere Kraft der Erfüllung, auf die positive Beseligung und Heiligung des Menschen, auf die in freier Einigung mit der göttlichen Liebe alle Pflichten aus sich erfüllende und ergänzende Liebe des Menschen, indem er Gott nur als Gesetzgeber und Richter, nicht aber als erlösende, heiligende und beseligende Kraft verkündigt.[2]

Das Buch Job zeigt uns so recht diese Situation. Gott steht erhaben und unergründlich über der Welt. Er hat sich noch keineswegs als der Liebende, sondern bloß als der Allmächtige geoffenbart. Das Menschenherz aber fordert mit innerer Gewißheit liebende Sorgfalt, weise Macht, Verkehr des Geistes mit dem Geiste. In diesem Widerspruch ist das Buch Job gedichtet.[3] Der Glaube an unbedingte göttliche Leitung, bei der es nur Unterwerfung, aber nicht freies persönliches Mitwissen und Mitwirken in der Geschichte des Lebens geben kann, ist überhaupt der Grundton der hebräischen Dichtung.[4] Der göttliche

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 76.
[2] Ders.: Moralphilosophie 246. [3] Ders.: Kunstlehre I, 399—400.
[4] Ebd. 149.

Gesetzgeber hat in Israel nur das Gebot seiner Macht verkündigt, nicht aber die Liebe geoffenbart. Der Gehorsam, der gefordert wird, ist allerdings, da er nur von der Freiheit gefordert werden kann, ein Gesetz der Freiheit, aber er ist nicht das höchste, das allumfassende Gesetz derselben; denn in ihm herrscht der Zwang eines fremden Willens über die subjektive Freiheit; darum ist in dem bloßen Gehorsam die Freiheit nicht ganz, sondern nur teilweise den Menschen kund geworden; teilweise erscheint ihre Betätigung auch wieder als aus bloßer Macht und Willkür hervorgehender Zwang und so teilweise als Verneinung der Freiheit. Dieser Widerspruch mit dem höchsten Gesetze der Freiheit, mit der persönlichen Liebe mußte noch aufgehoben werden; erst in der höchsten Offenbarung des höchsten Gottesbewußtseins, das durch die freie Liebe allein alle menschlichen Kräfte umfaßt, kann das höchste Selbstbewußtsein des Menschen zur vollkommenen inneren Anschauung und Gewißheit gelangen.[1] So gerechtfertigt, sagt Deutinger, die Forderung des Gehorsams von seiten eines objektiv allmächtigen Willens auch erscheinen möge, so müsse sie doch auch noch subjektiv gerechtfertigt werden in dem Menschen selbst; dies geschehe dadurch, daß dieser objektive Wille nicht bloß als ein den subjektiven beschränkender, sondern auch als ein denselben befreiender sich ihm offenbare.[2] „Erst dann, wenn das höchste objektive Gesetz auch als das höchste subjektive erscheint, wenn nicht bloß die Natur des Menschen durch das Gesetz geordnet und durch das Opfer geheiligt wird, sondern der Geist in dem Gesetze auch die befreiende und beseligende Liebe erkennt, ist die vollständige Lösung“[3] der Gegensätze des Bewußtseins möglich.

f) Mohammed.

Die letzte der großen Religionen, die auf orientalischem Boden, aus dem orientalischen Geiste geboren wurden, ist

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 76—77.

[2] Ders.: Moralphilosophie 246—247. [3] Ebd. 258.

die Lehre Mohammeds, der Islam. Der Islam ist das Gegenstück vom mosaischen Prinzip. Ist der Mosaismus die höchste Subjektivierung des Objekts, so der Islam die höchste Objektivierung des Subjekts. Hat in jenem „die objektive Wahrheit der Autorität und göttlichen Offenbarung alle übrig gebliebenen Trümmer der ältesten Überlieferung zu einer objektiven Gesamtwahrheit gesammelt",[1] so setzt dieser „die subjektive Macht der Phantasie an die Stelle der objektiven Offenbarung selber", sucht „die Trümmer des subjektiven Bewußtseins in der spezifischen Weise des Orients in einem Brennpunkte zusammenzustellen".[2] Mohammed tritt, ohne objektive Beglaubigung, nur von der eigenen subjektiven Überzeugung und Begeisterung getragen, als höchster Prophet des einen Gottes auf.[3] Er spricht nicht: „Wer meinen Worten nicht glauben will, glaube meinen Werken." Er fordert blinden Gehorsam seinem Worte: „Allah ist Gott und Mohammed sein Prophet." Das ist die Glaubensregel. Die Worte sagen: Gott ist ein unbegreiflich hohes Wesen, das sich verschiedentlich, aber zuletzt in Mohammed geoffenbart hat. Der ist sein Prophet, den muß man hören! Mit dem Schwerte trug man diesen Glauben in weite Länder, von Allen unbedingten Glauben an den Propheten fordernd, ohne um die Wahrheit seines Inhalts auch nur im geringsten sich zu kümmern.[4]

Hat auch Mohammed für das ethische Problem etwas Gutes gebracht? Das ethische Prinzip des Islam ist unbedingter Gehorsam im Glauben an Mohammeds Wort. Das ist Gerechtigkeit. Jede subjektive Bildung, jede freie Regung des eigenen Willens und Bewußtseins hingegen ist dem Prinzipe nach sündhaft.[5] Welche Wahrheit liegt dem zugrunde? Auch diese Lehre hat tatsächlich „einen allgemein wahren, der menschlichen Natur angemessenen Grund und Ausgangspunkt".[6] Es ist kein neues Moment der Wahrheit, das Mohammed der Welt offenbart, aber durch die Schärfe, mit der es fordert, werden wir seiner Wahrheit eindringlicher bewußt.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 247. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. 249. [5] Ebd. 248. [6] Ebd. 250.

Der Mensch kann nur durch den Glauben Gott erkennen. Die Freiheit des Menschen, das findet Deutinger als Grundwahrheit des Islam, könne mit einer absoluten Freiheit außer sich nur durch den Glauben in erste Verbindung treten.[1] Indem der Islam den Glauben an ein absolut höchstes Wesen zur Basis des religiösen Bewußtseins macht, hat er tatsächlich dieses ausgesprochen. Ist dieser Satz aber eine Wahrheit? Der Glaube selbst ist ein notwendiger Akt der Freiheit. Weil der Mensch frei ist, muß er glauben und muß an eine Freiheit außer sich glauben. Diese Freiheit aber kann in ihrer höchsten Anschauung nur als die Quelle aller Freiheit und folglich nur als absolute Freiheit aufgefaßt werden. Nur der Glaube an eine höchste, absolute Freiheit rechtfertigt den Glauben überhaupt und gibt innerlich Zeugnis für die Möglichkeit der Freiheit. In der Abhandlung über „Deutingers Gotteslehre" ist dieses ausführlich dargelegt.[2] Das aber ist nun die höchste Bedeutung des Islam in ethischer Bnziehung, daß er mit seinem höchsten Gegensatze, dem mosaischen Sittengesetze, das Bedürfnis der Menschheit konstatiert, „durch die subjektive Freiheit an ein objektives Gesetz, das von einer höhern Autorität und Freiheit geoffenbart wird, glauben zu wollen, um in diesem Glauben an eine untrügliche Objektivität das subjektive negative Bewußtsein der Freiheit aufrechtzuerhalten".[3]

Die mohammedanische Lehre geriet aber in ein Extrem, in eine Einseitigkeit und mit ihr in den verhängnisvollsten Irrtum. Es wird völlig blinder Glaube gefordert gegenüber der blinden Willkür des höchsten Wesens. Jede freie Beziehung des Menschen zu Gott ist damit ausgeschlossen. Das Prinzip der Freiheit ist damit negiert und die verderblichen Folgen sind gegeben. Sehen wir näher zu! Deutinger sagt: Wenn das absolute Wesen nicht nach dem Maß der entgegenkommenden menschlichen Freiheit seine Gaben verleihe, sondern völlig ohne Rücksicht auf diese nach reiner

[1] Deutinger: Moralphilosophie 251. [2] Sattel: Martin Deutingers Gotteslehre. [3] Deutinger: Moralphilosophie 253.

Willkür, so könnten die Gaben desselben für den Menschen auch nur äußerlich sein, und die dem Glauben entsprechende Seligkeit sei keine innere Umwandlung und Beseligung des Geistes, sondern nur eine äußerliche Zutat, durch die der Mensch weder besser noch erleuchteter werde.[1] In der mohammedanischen Lehre ist daher „das Ende dem Anfange widersprechend und die Freiheit durch den reinen Absolutismus in ihrem Prinzipe negiert".[2] Wenn Gott dem Menschen nicht mit Freiheit entgegenkommt, dann kann er den Menschen auch nicht durch die Liebe gut, heilig und selig machen; alles Gute ist dann bloße Notwendigkeit eines blinden Fatums.[3] Die zuerst absolut scheinende Freiheit ist so blindes Fatum geworden, welches keine wahre Freiheitsbewegung in dem Menschen ermöglicht; denn es besteht für eine solche weder ein freier Ausgangspunkt noch ein freies Ziel noch eine freie Vermittlung.[4] Die mohammedanische Entwicklung, die von der moralischen Begeisterung und Kraft des einzelnen ausging, endigte denn auch mit der vollsten Unterdrückung des einzelnen unter einen despotischen Universalwillen.[5]

Aus dem mohammedanischen Prinzipe vermögen wir also mehr aus seinen Verirrungen als aus seinen Erkenntnissen zu lernen. Die christliche Ethik ist denn auch in ihrer Entwicklung schon in dieselbe Versuchung geführt worden. Noch heute, sagt darum auch Deutinger, ist es angebracht, auf den Islam zur Warnung hinzuweisen, sich zu bemühen, über den Freiheitsbegriff die rechte Einsicht zu bekommen.[6]

Rückblick.

Werfen wir einen Rückblick auf die Entwicklung und Gestaltung des ethischen Bewußtseins im Orient, so hören wir aus all dem Suchen und Ringen einen lauten Ruf. Die Ahnung einer überirdischen, überzeitlichen Bestimmung des Menschen in dem Freiheitsbewußtsein geht durch die orientalischen Völker mit der Ahnung einer absoluten,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 251. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. 251—252. [5] Ders.: Poetik 469.
[6] Deutinger: Moralphilosophie 252.

freien, göttlichen Macht. Aber der Mensch findet in dieser Welt diese absolute Freiheit nicht, welche doch wieder die Voraussetzung für die relative Freiheit des Menschen ist, in der die überzeitliche Bedeutung des Menschen verborgen liegt. Mag man auch schließen, der höchste Grund der Welt müsse ein persönliches, ein unendlich freies Wesen sein, so steht diesem Schlusse doch ein anderer, ebenso berechtigter entgegen, wie Deutinger immer wieder sagt: Wenn Gott persönlich wäre, müßte er auch persönlich wirken; nun findet sich nichts von persönlicher Wirksamkeit und Äußerung desselben in der sichtbaren Schöpfung, folglich ist er nicht persönlich. Von Gott als persönlichem Wesen kann man nicht durch die Schöpfung Gewißheit finden, dazu braucht es persönliche Offenbarung. Nicht einmal wirkliche Erkenntnis eines relativ freien Wesens ist möglich ohne freie Mitteilung und Offenbarung von seiten dieses persönlichen Wesens, um so notwendiger ist sie darum zur Erkenntnis der absoluten Freiheit. Der orientalische Geist ruft darum nach einer Offenbarung. Es bleibt in seinem Ringen nach wahrer Einheit zwischen seiner unverlierbaren Ahnung und seiner Erkenntnis „ein ungelöster Widerspruch, der ohne eine höhere objektive, freie Offenbarung von dem Menschen auch nicht gelöst werden konnte. Um seiner Freiheit vollkommen subjektiv und objektiv sich bewußt werden zu können, hätte auch das höchste objektive Ziel in vollkommen freier Weise der Offenbarung dem Menschen bekannt sein müssen. Dieses Objekt hing aber nun in seiner Offenbarung nicht von dem Menschen ab, und darum konnte der Mensch den Mangel seines Bewußtseins auch nicht aus sich ersetzen“.[1] Soll damit die Möglichkeit geleugnet werden, mit dem Lichte der Vernunft aus der Schöpfung das Dasein Gottes sicher zu erkennen, wie es das Vatikanum als Glaubenssatz lehrt? Keineswegs! Will Deutinger damit die Überzeugungskraft der Gottesbeweise verwerfen? Niemand weniger als er! Nicht die Möglichkeit der Glaubenserkenntnis an sich

[1] Deutinger: Moralphilosophie 254.

wird mit obiger Behauptung bestritten, aber als eine so gewaltige Aufgabe erscheint die Gewinnung des theistischen Gottesbegriffes, daß der Besitz desselben und seine Bewahrung, wie dessen die mosaische Religion sich stets rühmen konnte, gleichsam nur als Wunder der Offenbarung zu erklären ist, daß wir im Monotheismus des Judenvolkes den größten Beweis, wenn auch nur im weiteren Sinne, erkennen für den Offenbarungscharakter dieser Religion.

Das Schlußgeständnis, das uns der Orient gibt, ist so dasselbe wie das Griechenlands. Überall ein unbewußter Drang nach Befreiung des menschlichen Bewußtseins von den Banden des bloß natürlichen Strebens zur Erreichung eines höchsten Zieles, eines bestimmten Zieles des freien Strebens, aber in allen diesen Bestrebungen das gleiche Resultat, daß sie in allem Streben, sich über die Natur zu erheben, immer wieder in diese und darum in den Widerspruch mit sich und ihrem eigenen Streben zurükfielen und zurückfallen mußten.[1] Das ganze Altertum muß es bekennen: Es ist dem Menschen eine doppelte Erinnerung an seine Freiheit geblieben, „durch die er getrieben wird, ein höchstes, freies Ziel außer sich als höchste Einheit seines Bewußtseins in sich zu suchen. In diesem Suchen aber muß er notwendig so lange inner den Grenzen der Natur stehen bleiben, als nicht diesem seinem Suchen eine unbeschränkte Freiheit in übernatürlicher Weise sich offenbarend begegnet".[2] Beide Entwicklungsformen des Orients und des Occidents stimmen in dem Resultate wie in der Bewegung darin überein: Beide bestreben sich, den einseitigen Ausgangspunkt des freien menschlichen Bewußtseins aufzuheben und eine höhere Einheit an die Stelle desselben zu setzen; beide aber kommen in diesem Versuche zu keinem andern Resultate, als daß der Mensch zwar streben kann, mit eigenen Kräften allein das Rätsel seines Daseins zu lösen, aber er vermag es nicht, weil die Lösung nur in der Freiheit gefunden werden kann, in welcher alle

[1] Geist der christlichen Überlieferung I, 55.

[2] Deutinger: Moralphilosophie 259.

verschiedenen Bewegungskräfte in einem einzigen Brennpunkte zusammenlaufen, und weil dieser Einheitspunkt im Subjekte einen objektiven Ziel- und Anhaltspunkt außer sich suchen und erkennen und zwar im freien Verhältnisse zu sich erkennen muß, was nur dann der Fall sein kann, wenn ein solches absolut freies Objekt auf dem Wege einer freien Offenbarung ihm begegnet.[1]

Es gibt eine absolute Freiheit, es gibt einen persönlichen Gott, dieser ist das Ziel des Menschen. Dieser Gott muß sich frei offenbaren, in einem Akte analog dem Verkehr bei der Mitteilung des geistigen Bewußtseins bei Menschen; er muß den Weg auch zeigen, der den Menschen zu ihm führt, zu seinem Ziele. Soweit auch von dieser Erkenntnis der Orient zum größten Teile abgeirrt ist, die Forderungen und Bestrebungen, welche das Geistesringen jener Jahrtausende geoffenbart hat, lassen nur in Harmonie sich lösen in diesem Glauben und in dieser Erkenntnis.

Diese Forderung zu kennen, welche unbewußt das ganze Altertum erhebt, ist auch für unsere Zeit sehr wichtig. Die Frage nach der Sanktion des Sittlichen beschäftigt ja mit sichtlichem Interesse die moderne Ethik. Die spekulative Untersuchung findet den Ursprung der sittlichen Verpflichtung in Gott. Die Frage an die Geschichte erhält dieselbe Antwort.

Beim Rückblick über die griechische und orientalische ethische Bewegung entsteht auch die Frage: Ist eine Ethik möglich, welche die verschiedenen Wahrheitsmomente, welche die einzelnen philosophischen Systeme Griechenlands wie die Religionen des Orients bergen, in Harmonie vereinigt, ein ethisches System, das also dem Eudämonismus und der Vollkommenheit, dem Egoismus und dem Altruismus, der Individual- und Sozial-Ethik, der Selbstgesetzgebung und Selbsterlösung, der empirisch-psychologisch begründeten Moral und der Fremdgesetzgebung und Fremderlösung, der Moral des transzendenten Grundes und Zweckes gerecht wird? Das müßte das wahre, ewige Moralsystem sein!

[1] Deutinger: Moralphilosophie 255.

3. Die christliche Ethik.

Einleitung. Die lange Geschichte großer Völker hat die Erde abgesucht; aber unisono im Chore ist das Geständnis: Wir haben nicht gefunden, was wir suchten. „Das Streben der Menschen, sagt Deutinger, in dem Irrgarten des Lebens sich zurechtzufinden, beginnt unter den verschiedensten Formen immer wieder aufs neue und endet in seinen letzten Resultaten immer wieder mit der gleichen Folge der Unmöglichkeit, das eine letzte Ziel seines Suchens zu finden."[1] Das Leben des Morgen- und Abendlandes hat die Ahnung „von einem unverlierbaren Grunde des Freiheitsbewußtseins"[2] geoffenbart und es durch alle Enttäuschungen gerettet; aber es ist sich auch über „die Unmöglichkeit klar geworden, das Ziel desselben in bloß natürlicher Entwicklung oder im einfachen Festhalten an eine außer dem Menschen stehende rein objektive Autorität zu erreichen".[3] Das ist die Situation: Das Freiheitsbewußtsein liegt unverlierbar im Menschen, aber sein Ziel ist „auf keinem der beiden, den Menschen von Natur aus zugänglichen Wegen, weder auf dem der spekulativen Untersuchung der Natur in ihm, noch auf dem des unmittelbaren Glaubens an eine Autorität außer ihm erreichbar."[4] Was muß geschehen? Wir hörten schon, wonach die Geschichte ruft. Deutinger geht noch weiter. Er sagt: Es kann die Lösung des „das höchste Bewußtsein des Menschen in letzter entscheidender Einheit beherrschenden Prinzips seiner Tätigkeit nur dadurch für ihn erreichbar werden, daß ihm die göttliche Autorität als die Erfüllung des Bewußtseins der höchsten subjektiven Freiheit in seiner Natur sich offenbart, und daß in dieser Offenbarung das Natürliche in uns, welches wir durch die subjektive Tätigkeit unseres Bewußtseins ergreifen können, mit dem freien Ziele des höchsten Objektes alles menschlichen Strebens außer uns in vollkommener Einheit zusammentrifft".[5] Unser Ahnen

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 91.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 261. [3] Ebd. [4] Ebd. [5] Ebd.

um uns muß also zur Gewißheit werden durch die aus der Offenbarung fließende Erkenntnis der göttlichen, absoluten Freiheit; unser Ringen muß einen objektiven Zielpunkt finden durch Einblick in den Willen des göttlichen Wesens. Religion und Moral sind unauflöslich verbunden, durcheinander füreinander bedingt. Dies geschah oder kam mit dem Christentum. Dieses stellt, wie Ziegler sagt, „gleich bei seinem Eintritt in die Welt das Problem der Vereinigung von Religion und Sittlichkeit in sich dar“.[1] Die moderne Ethik und mit ihr Ziegler will von einer solchen Vereinigung nichts wissen. Hier gibt ihnen die Geschichte die Antwort. Das moralische Bewußtsein des Menschen, sagt Deutinger im Rückblick auf die alte Geschichte, ist „ohne Einigung mit dem religiösen, ohne freie Offenbarung Gottes an die Menschen nicht vollständig, weil ihm ohne Religion das objektive Ziel seines Strebens mangelt“.[2] Und umgekehrt, fährt Deutinger fort, ist ebensowenig „die Religion ohne das sittliche Bewußtsein der Menschen und die in der eigenen Tätigkeit derselben zum Bewußtsein gekommene subjektive Freiheit eine wahre und lebendige, weil ohne subjektive Freiheit eine Verbindung und Einigung der Menschen mit Gott ebensowenig möglich ist als eine Offenbarung Gottes an die Menschen“.[3] Das ist das unausgesprochene, aber gefühlte Resultat der alten Entwicklung: Das wahre religiöse Bewußtsein „muß dem subjektiven Bewußtsein des Menschen ebenso notwendig entgegenkommen, als die subjektive Erkenntnis in der Religion ihre höchste Lösung finden muß“.[4] Was damit im tiefsten Grunde ausgesprochen ist, zeigt das Christentum. Deutinger meint nun aber, um den obigen Gedanken zu variieren: Die höchste objektive Freiheit müsse sich mit den Gesetzen der menschlichen Natur in der Einheit des persönlichen Bewußtseins verbinden und das Göttliche mittelst des natürlichen Gesetzes offenbaren und das Natürliche durch die freie Einigung mit dem

[1] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 15.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 261. [3] Ebd. [4] Ebd. 261—262.

Göttlichen aus den Banden der Notwendigkeit erlösen.[1] Verdient Deutinger hier nicht den Vorwurf des Rationalismus, der das hohe Geheimnis des Christentums, wir möchten sagen, wie das Resultat aus einer mathematischen Formel ableiten will? Ja, wandelt er nicht auf den Wegen des Pantheismus? Deutinger bewegt sich hier in der Tat in Gedanken, die unhaltbar sind. Nicht von Müssen darf er sprechen, nein, was menschlicher Spekulation unahnbar, vollbringt die höchste Freiheit, weil sie es will, in Liebe. Was das Christentum verkündet, kann nimmer als notwendige Erfüllung menschlichen Sehnens erscheinen oder menschlichen Bedürfens, das hieße die unendliche Freiheit in den Pantheismus verkehren. Oder will Deutinger hier die Anschauung des Optimismus vertreten? Dieser Anschauung kommt er auch sonst nahe, wodurch er aber in der Konsequenz dem Pantheismus nicht entweicht. Das Christentum, das Werk der freien Liebe, stellt aber in der Tat sich dar als Lösung des ethischen Problems. Der objektive Mittelpunkt des Christentums ist die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in einer Person und sein subjektiver das höchste Gesetz der Freiheit, die Liebe, welche Gott den Menschen darbietet und als freie Gegengabe von den Menschen verlangt.[2] „In dem Gesetze der Liebe Gottes und der aus der Liebe Gottes hervorgehenden Liebe des Menschen zu sich selber und zu allen andern freien Wesen ist das Ziel aller menschlichen Freiheit außer ihm, sowie der tiefste Grund derselben in ihm gefunden und die Entwicklung des freien Bewußtseins ihres höchsten Prinzipes teilhaftig geworden.“[3] Und ein andermal sagt Deutinger: Die höchste Kraft des Menschen ist die Freiheit, die höchste Kraft der Freiheit ist die Liebe. Jede andere Kraft, auch die des Denkens, ist der Liebe untertan. Die höchste Idee der Liebe aber, die der Mensch erkennen kann, ist in Christus offenbar geworden. In dieser Liebe muß sich daher auch jede

[1] Deutinger: Moralphilosophie 262. [2] Ebd. [3] Ebd.

höchste, geistige Liebeskraft erfüllen, in ihr ist auch die höchste Erkenntnis eingeschlossen. In ihr muß alle Hoffnung der Menschen erfüllt werden.[1]

Wir fragen nun: Ist mit der Offenbarung des Gottmenschen die Entwicklung des moralischen Bewußtseins sofort als in ihrer höchsten Vollendung abgeschlossen zu erwarten, das Problem allseitig gelöst? Die Frage werden wir verneinen, wenn wir Deutingers Anschauung kennen, wenn wir uns über den Zweck der Offenbarung klar sind. Diese ist gegeben, nicht „um uns des eigenen Strebens zu überheben und unsere freie Tätigkeit unnütz zu machen, sondern . . . um dieser freien Tätigkeit einen höchsten, untrüglichen Anhaltspunkt zu geben und dem Gedanken des Menschen eine neue Kraft und eine höhere Ermunterung und Hilfe zu gewähren".[2] Die Offenbarung darf nicht als Leichnam vor uns liegen, „den wir einbalsamieren wie Isis den ermordeten Gatten. Auf persönlichem Wege nur, der rein geistiger Natur ist, können wir ihre Schätze heben".[3] Und er sagt wieder: „Alle Fragen des Bewußtseins waren durch Christus in der Tat und im Prinzipe und in ihrer objektiven Wahrheit gelöst."[4] Jeder Anhaltspunkt, dessen der Mensch außer sich bedurfte, um zur Erkenntnis seiner Natur und seiner Bestimmung zu kommen, und auch der höchste Anhaltspunkt der vollständigen Erkenntnis dieser seiner Bestimmung, dessen Erkenntnis den vorchristlichen Völkern durchaus gefehlt hatte, war mit der Menschwerdung Gottes verliehen. Die menschliche Natur war befreit von der Sünde und Schuld ihrer ersten Abwendung von Gott und seiner Offenbarung, befreit von den Gebrechen, welche ihr eine vollkommene Erkenntnis Gottes und eine vollkommene Wiedervereinigung mit seiner Liebe unmöglich gemacht hatten. Mit dieser objektiven Vollendung der Offenbarung Gottes war aber das letzte Ziel derselben,

[1] Deutinger: Siloah II, 1030.
[2] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung II, 54.
[3] Ders.: Bilder des Geistes I, 32 und 38.
[4] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 84.

das einer freien Einigung des Menschen mit Gott, noch immer nicht erreicht.[1] Was die vorausgehenden Richtungen vergeblich aus sich zu erringen erstrebt hatten, war im Christentum gegeben, allein es war so gegeben, daß es doch auch wieder errungen werden mußte. Der Mensch sollte nicht äußerlich, sondern innerlich gelöst und erlöst werden. Innerlich aber war er frei, und die Erlösung konnte nur die Grundlage bilden für seine freie Tätigkeit.[2] Indem das Christentum das höchste Prinzip der Lösung der letzten Frage des menschlichen Bewußtseins offenbart, kann daher mit dieser objektiv gegebenen Offenbarung die subjektive Entwicklung des menschlichen Bewußtseins nicht geschlossen sein. Die Menschen müssen nun vielmehr das objektiv Gegebene durch ihre eigene Tätigkeit zum subjektiven Eigentum machen, wenn es ihnen nicht durch eigene Schuld wieder verloren gehen soll. Das mit objektiver Freiheit subjektiv freien Wesen geoffenbarte Prinzip fordert notwendig die subjektiv freie Mitwirkung des menschlichen Geistes, um nicht bloß ein frei Gegebenes, sondern auch ein frei Empfangenes zu sein, um in dieser gegenseitigen Freiheit vollkommene Befreiung des Menschen und seines Bewußtseins von der Unfreiheit seines natürlichen Standpunktes zu werden.[3] Der Menschheit steht demnach im Christentum noch eine große Aufgabe bevor.

Wie kann oder muß diese neue Entwicklung verlaufen? Deutinger sagt: Das an sich unveränderliche, höhere Prinzip müsse durch die Beschränkung und Veränderlichkeit der menschlichen Natur hindurchgehen und dem Menschen mittelst der Gesetze des subjektiven Denkvermögens subjektiv begreiflich werden.[4] Es sei daher in der Stellung des menschlichen Bewußtseins zum objektiven Ziele zu erwarten, daß die natürliche Entwicklung des menschlichen Bewußtseins an dem Prinzipe des freien Gesetzes der Liebe alle Stadien

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 84.
[2] Ders.: Kunstlehre II, (Poetik) 184—185.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 262—263. [4] Ebd. 263.

der natürlichen Entwicklung durchlaufe, an welche die menschliche Entwicklung gebunden sei.[1] Mit andern Worten, Deutinger sagt: Die Entwicklung ist bedingt und geleitet durch die Gesetze des menschlichen Denkens. Er unterscheidet demnach und sagt: Die erste Periode wird „notwendig die der Identifizierung des von dem unmittelbaren Glauben getragenen subjektiven Bewußtseins mit dem geoffenbarten christlichen Sittengesetze sein".[2] In einfacher Identität stellt sie die objektive und subjektive Seite in ihrer Unausgeschiedenheit und bloß allgemeinen Hinnahme dar.[3] In der zweiten Periode, dem Gesetze des Grundes und der Folge entsprechend, wird die Entwicklung „die subjektive Seite von der objektiven, oder die objektive von der subjektiven abhängig machen und so in der Trennung beider ihr gegenseitiges Verhältnis im Gegensatze zu bestimmen suchen".[4] Die Objektivität wird die Subjektivität annullieren, oder die Objektivität wird im subjektiven Geiste verschwinden. Einerseits wird der subjektive Grund der natürlichen Entwicklung durch die objektive Wahrheit der Offenbarung überwogen werden, anderseits wird die objektive Wahrheit, die durch den unbedingten Glauben ergriffen wird, von dem Streben der subjektiven Bildung, das diesen Glauben subjektiv durch das Denken zu rechtfertigen sucht, verdrängt werden. Die dritte Periode wird „dem Gesetz des aus- und eingeschlossenen Dritten entsprechend beide wieder zu einer höhern Einheit miteinander verbinden".[5] Erst am Schlusse dieser Entwicklung sieht Deutinger das Ziel erreicht. Er sagt: Wenn jene beiden Gegensätze in ihrer ausschließlichen Unabhängigkeit voneinander sich selbst erschöpfend dargestellt haben, dann könnte aus beiden das höchste einheitliche Bewußtsein der menschlichen Freiheit und Moralität ermittelt und aus diesem Bewußtsein könnten

[1] Deutinger: Moralphilosophie 263. [2] Ebd. [3] Ebd. 264.
[4] Ebd. [5] Ebd.

dann erst die subjektiv und objektiv zu rechtfertigenden Sittengesetze abgeleitet werden.[1] Also erst wenn beide Mächte die verschiedenen in ihnen verborgenen Wahrheitsmomente zutage gefördert, alle ihre Kräfte erprobt haben, ist die ganze und volle Wahrheit, das vollgenügende Moralsystem zu erwarten.

Wo stehen wir? Die erste Periode ist die Zeit der Kirchenväter. Das Mittelalter sah, nach der Auffassung Deutingers, wie „mit Vernachlässigung des subjektiven Grundes alles menschlichen Bewußtseins an der absoluten Wahrheit der geoffenbarten Religion festgehalten und mit Übergehung des subjektiven Glaubensgrundes der objektive Glaubensinhalt durch die Scholastik analytisch auseinandergelegt wurde".[2] Die gegensätzliche Bewegung reifte die neuere Zeit, „welche in vollständiger Unabhängigkeit von jeder objektiven Autorität in dem menschlichen Gedanken selbst einen unabhängigen und absoluten Grund der Bestimmung seines Verhältnisses zur Welt und zu Gott zu gewinnen suchte".[3] Mittelalter und Neuzeit umfaßt demnach in obigem Sinne die zweite Periode. Die dritte Periode aber, die Periode der Vollendung könne jetzt kommen, die Vorbedingungen seien erfüllt.

a) Kirchenväter.

Die Situation zur Zeit Christi haben wir besprochen; Orient und Occident sind einig in dem Ruf nach Offenbarung. Da erscheint Christus, und mit ihm ist „die Offenbarung des höchsten objektiven und subjektiven Sittengesetzes in der Liebe und der Erlösung des Menschen durch Gott als der von dem menschlichen Bewußtsein mit Begeisterung ergriffene Rettungsanker in den Gang der Zeiten eingetreten".[4] In jener ersten Zeit fallen Wissenschaft und Glauben unmittelbar unter ein und dieselbe Kraftäußerung des durch das Christentum wiederbelebten Menschengeistes zusammen.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 264. [2] Ebd. 265.
[3] Ebd. 266. [4] Ebd.

Alles, was die Offenbarung verkündete, war ein neues, frisches Bewußtsein. Man wußte es, weil man es glaubte, und glaubte es, weil es inneres Bedürfnis des Bewußtseins war. Wie „das Sonnenlicht der christlichen Offenbarung", so schildert Deutinger jene Tage, „in die tiefe Nacht des menschlichen Bewußtseins hineinblickte, mußte es notwendig mit jener rücksichtslosen Freude ergriffen werden, die nicht erst fragte und suchte und zweifelte, ob die Sonne, die da über die Erde aufgegangen, auch wirklich das Prinzip des Lichtes und der Wärme sei, sondern unmittelbar an dem Sonnenlichte sich erwärmte und durch den Glauben das Licht der Begeisterung an ihm entzündend für die unmittelbare Entzündung seines Lichtes und seiner Wärme lebend und sterbend Zeugnis gab. In diesem kindlichen Glauben ließ der begeisterte Wille das Licht einer höhern Offenbarung in sich hineinleuchten, und was er nun mittelst derselben in sich erblickte, die Schätze der Tiefe seiner Seele, die an dem Sonnenstrahl der Offenbarung sichtbar geworden waren, das pries er als die Gabe des Lichtes. Das Augenmerk dieses kindlichen Glaubens war unmittelbar auf das den Menschen sichtbar gewordene Licht des Lebens, auf den Heiland und auf die sichtbare Erscheinung seiner Liebe in der Welt gerichtet. Der Mensch bedurfte vorerst keiner andern Richtschnur seines Lebens als das Vorbild des Erlösers; in ihm war die höchste Verherrlichung der Menschennatur und die tiefste Erbarmung der göttlichen Gnade mit derselben sichtbar geworden: sein Beispiel und seine Lehre war das sichtbare Prinzip, die leitende Richtschnur für alle freie Tätigkeit des Menschen".[1]

Möchte nicht dieser Zustand der ersten Christenheit als der seligste erscheinen? Selig wohl, aber lauert nicht die Gefahr? In dieser Hingebung an die beglückende, alle Sehnsucht erfüllende Offenbarung liegt die Gefahr nahe, seinen Sinn, seine Stimmung, seine subjektive Anschauungsweise in die Offenbarung hineinzutragen,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 266—267.

statt durch das offenbarende Wort die allgemeine Ahnung und Empfindung seines Lebens in ihrer allseitigen Bedeutung wecken zu lassen. Es bestand die Gefahr, wie Deutinger sich ausdrückt, die „individuelle Richtung seiner Empfindung mit der objektiven Wahrheit selbst zu verwechseln".[1] Um dieser Gefahr zu entgehen, sagt Deutinger, ist eine weitere „Unterscheidung des subjektiven und objektiven Grundes dieser Empfindung unabweisbar".[2]

Dazu war die christliche Lehre aber auch aus einem andern Grunde noch herausgefordert. Das Judentum und das Heidentum standen da. Sie forderten, wenn man sie einlud, im Christentum das Heil zu empfangen, Rechenschaft hinsichtlich der Stellung zur Wahrheit, die sie selber haben. Eine Folge davon mußte eine bestimmtere Ausprägung der Glaubenslehren und auch eine bestimmtere Darstellung und Regelung der Grundsätze des sittlichen Lebens werden. Deutinger sagt: „Die Verteidiger des Christentums waren genötigt zu beweisen, daß das Christentum das Judentum nicht von sich ausschließe, inwiefern dasselbe in göttlicher Offenbarung begründet war, sondern nur diese Offenbarung zu ihrer Vollendung führe, und daß es ebensowenig die in dem Heidentum offenbar gewordenen natürlichen Kräfte des Menschen unberücksichtigt lasse, sondern diesen erst ihr Ziel und ihre wahre Bedeutung verleihe".[3] Ist doch auch das Heidentum, wie Deutinger einmal schön bemerkt, nicht etwas Zufälliges, sondern etwas, was zum ganzen Organismus des gefallenen Menschengeschlechtes gehört.[4] Auch das Heidentum hat seine von Gott geweckten, mit außerordentlichen Gaben von der göttlichen Gnade ausgerüsteten Geister, um die goldenen und silbernen Gefäße natürlicher Erkenntnis zu bereiten, in welche die Offenbarung ihre himmlischen Gaben, die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 267. [2] Ebd.
[3] Ebd. 267—268.
[4] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung II, 60.

christliche Andacht ihre Opfer legen konnte.[1] Danach ist eine doppelte Weiterbildung des moralischen Bewußtseins in den ersten Zeiten des Christentums zu erwarten, ein Eingehen auf den doppelten, rationalen und historischen Grund der Erscheinung des Christentums, eine Bewegung, welche einerseits auf eine subjektive Entwicklung, anderseits auf eine objektive Erweiterung gerichtet ist, ohne aber dieser Gegensätze als eines Gegensatzes sich bewußt zu werden.[2]

Es ist nun die Bewahrung der im Oriente gegebenen Wahrheit, wenn wir im Christentum sehen, wie „die Gültigkeit des objektiven Gesetzes und die daraus abgeleitete Macht der in der Kirche historisch gewordenen Autorität, für das Bedürfnis der Zeit und der kirchlichen Gemeinschaft neue Gebote zu geben, anerkannt"[3] wird. Wir hatten aber im Judentum, das die Wahrheitsmomente des Orients zusammenfaßt, den Mangel gefunden, daß es Gott als gesetzgebende, aber nicht als erlösende und heiligende Macht erkannte. Das Christentum hebt diesen Mangel. Es zeigt hin, sagt Deutinger, auf „die in der Erlösung offenbar gewordene göttliche Gnade als über das Judentum hinausreichende höhere Kraft, durch welche die Erfüllung aller Pflichten erst innerlich möglich gemacht"[4] wird. Das Heidentum, oder, sagen wir, der griechische Geist verlangt auch Rechenschaft. Er bekommt sie. Seiner Tugendlehre gegenüber, sagt Deutinger, wird von dem Christentum nicht bloß die Tugend überhaupt, sondern eine alle heidnischen Tugenden überragende, höhere Tugend in dem freien Glauben, in dem Gehorsam und in der Liebe gegen das göttliche Gebot gepflegt.[5] Wie zwei Ströme, welche durch verschiedene Landstriche fließen, durch die Verschiedenartigkeit des Erdreichs, welches von ihnen bespült wird und sich mit ihnen mischt, eine verschiedene Farbe bekommen, so auch die Schriften der

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung II, 61.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 268. [3] Ebd. [4] Ebd.
[5] Ebd.

Väter, je nachdem sie den Kampf gegen das Heidentum oder gegen das Judentum aufnahmen. Man sieht, wie sie bald mehr die allgemein menschliche Bedeutung des Christentums hervorheben, durch welche jede Kraft im Menschen erlöst und verklärt werde, bald mehr auf die höhere Einsetzung hinweisen, durch welche jede natürliche Schwäche, jeder menschliche Irrtum überwunden erscheine.[1] In der weiteren Entwicklung mußten sich bei der gegebenen Situation notwendig zwei verschiedene Richtungen ausprägen, von denen die eine den Weg der spekulativen Erkenntnis einschlug, die andere aber mit größtmöglichster Ausschließung der Spekulation den Weg der positiven Autoritätsentscheidung.[2] Beide Richtungen gehören aber ergänzend zusammen; nur wo sie sich gegenseitig unterstützen, wird das lebendige Bewußtsein vor Abwegen und Irrtümern bewahrt. Das Festhalten an der einseitigen Auffassung hatte daher den Irrtum, die Häresie zur Folge. Diese nahte durch die Pforten des Juden- und Heidentums der Entwicklung des christlichen Bewußtseins, einerseits als übertriebenes Festhalten an der äußeren Autorität und der äußeren Strenge des Gesetzes: judaisierend, anderseits in falscher Gnosis: ethnisierend. Die gnostische Emanationslehre, die in der ersten Zeit das Christentum mehr vereinzelt zu selbstsüchtigen Zwecken mißbraucht hatte, trachtete bald, sich mit demselben in nähere Gemeinschaft zu setzen oder vielmehr die christliche Gemeinschaft mit ihrer eigenen Anschauungsweise zu durchdringen. Zur Emanationslehre gesellte sich hier noch der subjektive Hochmut der Unterscheidung von hylischen, psychischen und pneumatischen Menschen. Nur die Anhänger der Gnosis galten aber selbstverständlich als Pneumatiker, als Kinder des Lichtes und allein vom Geiste erleuchtete und der höchsten Seligkeit teilhaftige Wesen. In dieser letztern Richtung begegnete den Gnostikern die entgegengesetzte Sekte der Montanisten, die aus dem Festhalten an der Autorität mit Verschmähung

[1] Geist der christlichen Überlieferung II, Bd. 2. Abt. 3.

[2] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften 639.

aller natürlichen Gnosis und philosophischen Erkenntnis hervorging. Indem nämlich die Montanisten an asketischer Strenge, an einem judaisierenden Rigorismus im Glauben wie in der Sittlichkeit festhielten, wurden sie gerade durch diese vermeintliche Recht- und Strenggläubigkeit dahin geführt, eine eigene Bevorzugung und Erleuchtung des göttlichen Geistes für sich in Anspruch zu nehmen.[1] Aus der dogmatischen Bewegung ging aber von selbst die innere Umgestaltung des subjektiven Menschen in seiner freien Tätigkeit hervor. Was der Mensch im Glauben anerkannte und als Wahrheit bekannte, das mußte er in der Freiheit des sittlichen Lebens erfahren und in sich selber begründen. An die dogmatische Bewegung schloß darum mit innerer Notwendigkeit die Ausbildung eines allseitig geregelten sittlichen Bewußtseins sich an.[2]

Die Entwicklung hatte einen weiteren Schritt getan. Sie stand vor der Notwendigkeit, den Gegensatz zwischen Pflicht und Tugend, Gnade und Freiheit, zu lösen. Der Kampf der Verteidiger des Christentums gegen Juden und Heiden hat ihn geweckt. Die Väter wurden sich dieser Gegensätze als Gegensätze allerdings noch nicht bewußt. Deutinger meint: Indem sie „die Erhabenheit des christlichen Prinzipes gegenüber diesen Gegnern desselben siegreich verteidigten, konnten sie sich dieser Gegensätze, als in ihrem letzten Grunde in den Tiefen des menschlichen Bewußtseins selbst gesetzt, nicht bewußt werden, und die subjektive Innerlichkeit des Glaubens blieb daher in ihrer ersten Entwicklung ohne Widerspruch und innerliche Trübung eines durch den Glauben an Christus vollständig gelösten, subjektiv freien und einheitlichen Bewußtseins“.[3]

Aber eine Aufgabe blieb den Vätern trotzdem noch vorbehalten. Wurde nämlich der objektive Gegensatz der gegenüberstehenden Ausgangspunkte des sittlichen Bewußtseins

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften 639—640. [2] Ebd. 662.

[3] Deutinger: Moralphilosophie 268—269.

von den ersten Verteidigern des Christentums auch nicht zur subjektiven Anerkennung gebracht, so konnten sie, wie Deutinger sagt, doch das Bestreben nicht vermeiden, den äußern Gegensätzen gegenüber eine beziehungsweise Einheit herzustellen und die zerstreuten Lichtpunkte des christlichen Bewußtseins zur organischen Einheit zu sammeln.[1] Die Tiefe der Frage war ihnen nicht erschlossen. Sie waren darum nicht genötigt, ein subjektives Prinzip eines innerlich einheitlichen Bewußtseins für alle Gegensätze desselben zu suchen; der Gegensatz hatte sich ihnen ja nur als äußerlicher geoffenbart.[2] Man legte darum auch nur ein äußerliches Bindemittel an, oder, wie Deutinger sagt, diese Entwicklung zur organischen Einheit konnte nur auf empirische Weise vorgenommen werden.[3] Die Philosophie erscheint bei den Kirchenvätern überhaupt mehr, wie Deutinger einmal sagt, „bloß an- und aufgenommen und dem christlichen Leben nebenherlaufend, ohne von demselben vollständig durchdrungen zu sein“.[4] Man ließ sich daher von den äußerlich gesetzten Gegensätzen bestimmen, nahm die Resultate der vorausgehenden doppelten Bildung in das Christentum auf und suchte denselben durch das Christentum eine höhere Bedeutung und Weihe zu erteilen.[5] Das Ergebnis dieser Versuche bieten uns die Schriften der Väter: die Bücher von den Pflichten, die Bücher von den Tugenden, Untersuchungen über das Verhältnis von Gnade und Freiheit. Wir sehen sofort, welche den jüdischen und welche den griechischen Gedankenkreis zur Grundlage oder zum Ausgangspunkte haben. Betrachtet man die ersteren näher, so mußte natürlich die Pflichtenlehre sich in ihrer Darstellung notwendig an das äußerliche und objektive Gesetz halten; sie mußte ferner dabei eine Unterscheidung vornehmen zwischen den Pflichten, die auch den Juden nach ihrem Sittengesetz gelten, und der höheren, speziell christlichen Verpflichtung. Aus dieser Unterscheidung ging die Einteilung in

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 269. [2] Ebd. [3] Ebd.

[4] Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften 60.

[5] Deutinger: Moralphilosophie 269.

allgemeine und besondere, höhere und niedere, innere und äußere Pflichten hervor.[1] Die Tugendlehre hingegen erinnert an die griechische Philosophie. Es war aber ein anderer Faktor in die Welt eingetreten mit der christlichen Offenbarung. Dieser schuf zur Lösung der Widersprüche, auf welche die griechische Spekulation gestoßen war, eine Umwertung des Tugendbegriffes. So glaubte man, die verschiedenen Ideen, die dort mit Gewalt sich hervorgedrängt hatten, zur einheitlichen Lösung zu führen. Die Tugendlehre der Väter beschäftigte sich darum vor allem in der gegebenen Voraussetzung und zur Erreichung des gekennzeichneten Zieles „mit der Unterordnung der menschlichen Kräfte unter das Prinzip der Erlösung durch Christus".[2] Das Ergebnis ist: In der „Anschließung an die vorausgehenden Untersuchungen der griechischen und römischen Philosophie haben die Kirchenväter die Moralprinzipien der griechischen Philosophie in ihrer Durchdringung von dem Glauben an Christus auch als christliche Tugenden bestimmt und das Prinzip der Stoa in der Reihe der christlichen Tugenden als Stärke, das Prinzip des Epikur als Klugheit und das aristotelische Moralprinzip als Mäßigung bezeichnet. Diesen gegenüber haben sie dann als die auszeichnende christliche Tugend die aus dem Gehorsam hervorgehende höhere Gerechtigkeit vor Gott hinzugefügt, welche als vierte christliche Tugend, als Gerechtigkeit die Reihe derselben vollendete".[3]

Wir sahen schon, daß in diesem Stande der Entwicklung ein wichtiges Problem auf den Plan getreten war: Gnade und Freiheit. Wir sahen auch schon, welche Lösung in dieser Epoche nur zu erwarten war. Wie in den „beiden entgegengesetzten Lehren zu den vorausgehenden Resultaten des menschlichen Bewußtseins immer nur eine neue, dieselbe erweiternde und erhöhende Kraft hinzukam, so mußte diese endlich auch in ihrer

[1] Deutinger: Moralphilosophie 269—270. [2] Ebd. 270. [3] Ebd.

allgemeinen Bedeutung gegenüber jeder freien Bewegung des Menschen zur Sprache gebracht werden, und dies geschah in dem dritten Teile der Moral der Kirchenväter, welche die Untersuchungen über das Verhältnis von Gnade und Freiheit in sich befaßte".[1] Die Antwort der Väter ist nur eine halbe, eine Antwort für jene Zeit. Es ist aber ohne weiteres klar, welches Moment, Gnade oder Freiheit, bei einem solchen einseitigen, ungenügenden Lösungsversuche in den Vordergrund treten mußte, wenn wir das subjektiv religiöse Empfinden der ersten christlichen Zeit ansehen, sowie die Ursache, durch welche die Frage angeregt wurde. In diesen Untersuchungen, so sagt denn auch Deutinger, die aus dem Widerspruche, der von außen sich gegen die Lehre der Kirche erhoben hatte, hervorgerufen wurden, mußte das Übernatürliche in diesem Verhältnisse notwendig mit entschiedener Vorliebe ausgeführt werden. Und Deutinger führt auch den anderen Grund, der dazu führte, näher aus: Eine überwiegende Hinneigung zur Hervorhebung der Gnade und ihrer höheren Bedeutung über die menschliche Freiheit war auch dadurch bedingt, daß das erste christliche Bewußtsein aus der unmittelbaren Empfindung der menschlichen Ohnmacht hervorgegangen ist. Die dem Menschen zu Hilfe kommende göttliche Gnade mußte so als alles überwiegende Macht der Liebe Gottes erscheinen. Durch die unmittelbare Nähe, welche diese nun aber zu dem menschlichen Bewußtsein hatte, mußte anderseits die freie und persönliche Beziehung des Menschen zu Gott in den Hintergrund treten. Deutinger weist auf Augustinus hin, den Abschluß der Patristik. Bei ihm findet sich die einseitige Hervorhebung der Notwendigkeit der Gnade am schärfsten ausgeprägt. Augustinus verteidigt nicht die Prädestination des Willens. Er wahrt die Freiheit, das andere Moment, er will es wahren, aber es entgeht seiner spekulativen Untersuchung. In seinem Streit mit Pelagius, sagt Deutinger, hat Augustinus sich nicht

[1] Deutinger: Moralphilosophie 270.

auf die Frage über die Beschaffenheit der menschlichen Freiheit und Natur näher eingelassen, sondern immer nur die Wahrheit einer göttlichen Vorhersehung und Vorherbestimmung, aber unbeschadet der menschlichen Willensfreiheit verteidigt.[1] Und wieder: So tief Augustinus in die Frage des Verhältnisses der göttlichen Vorherbestimmung einging, ebensowenig ließ er sich auf eine gründliche Auseinandersetzung über die dem menschlichen Willen außer der göttlichen Vorherbestimmung übrige Freiheit ein. Augustinus sucht die Freiheit des Menschen nur durch allgemeine Versicherungen zu wahren. Er weiß, daß auf ihr die Möglichkeit der Sittlichkeit, Religion und der Seligkeit selber ruht.[2] Aber wie ist das Verhältnis dieser Freiheit zu jener Vorherbestimmung? Dies bleibt ein Problem, dies ist für die Folge eine innere Frage des menschlichen Bewußtseins geworden.[3] Das ist in gedrängter Kürze ein Überblick über das christliche Altertum. Wenn irgendeine Periode des Christentums, dann, so scheint es uns, hat Deutinger diese in ihrer Tiefe erfaßt. Es ist ein Gebiet, das der Philosoph und Theologe Deutinger mit dem wärmsten Interesse durchsuchte. In dem halben Jahrhundert seit dem Tode Deutingers wurde schon viel Licht geworfen in das Dunkel des christlichen Altertums, doch an Deutingers großzügiger Charakteristik ist trotzdem keine Korrektur vonnöten.

b) Mittelalter.

Endres meint, Deutinger sei nicht in das Innere des Landes der Scholastik vorgedrungen, er sei an den Grenzmarken stehen geblieben. Er habe keine Ahnung von ihren Errungenschaften auf dem philosophischen und theologischen Gebiete. Er messe den Gegensätzen von Realismus und Nominalismus, von diskursiver und intuitiv-mystischer Betrachtungsweise eine übertriebene Bedeutung bei. Um die Scholastik zu würdigen, habe Deutinger weder tief noch weit genug gesehen.[4] Wenn Endres das

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 200—201.
[2] Ebd. II, 41. [3] Deutinger: Moralphilosophie 271.
[4] Endres: M. Deutinger 30—31.

auch beweisen müßte, was er so kühn behauptet! Deutingers großzügige Charakteristik scheint uns auch hier, wie zumeist bei den Problemen, denen er nahe tritt, ebenso tiefgehend wie gelungen. Das Mittelalter erbte das große Problem von Gnade und Freiheit. Dieses Problem will eine grundsätzliche Lösung. Die Offenbarung hatte dem Menschen ein objektives Sittengesetz gegeben. Dieses Sittengesetz ist auch das höchste Gesetz der menschlichen Freiheit. Das war die allgemein anerkannte Grundlage der Spekulation. Es galt nun vor allem, drückt Deutinger sich aus, zur allseitigen lebendigen Erkenntnis des durch den subjektiven Glauben ergriffenen Objekts im Subjekte vorzudringen.[1] Das Mittelalter bemüht sich dann, das durch die christliche Offenbarung ausgesprochene Gesetz auf das menschliche Leben anzuwenden und das subjektive Bewußtsein nach demselben zu bestimmen in der berechtigten Annahme, daß die göttliche Offenbarung die menschliche Natur berücksichtigen müsse.[2] Ist diese Voraussetzung berechtigt? Ja, denn wenn in der menschlichen Natur nicht ein eigner Grund des Wollens und Denkens vorhanden ist, folgert Deutinger, so kann es auch keine Offenbarung für dieselbe geben; gibt es aber eine solche, so muß daher dieser menschliche Erkenntnisgrund, der dem Menschen von Natur aus verliehen sein muß, um zwischen Wahrheit und Lüge überhaupt noch unterscheiden zu können, auch von der göttlichen Offenbarung berücksichtigt sein, und jede weitere Erklärung dieser Offenbarung muß daher auch diesem Erkenntnisgrund Rechnung tragen. Dadurch ist nicht die Offenbarung von der subjektiven Vernunft, sondern nur die subjektive Erkenntnis dieser Offenbarung mittels der Vernunft von einem solchen allgemeinen, dem Menschen durch seine Natur zukommenden Gesetze abhängig gemacht.[3]

Auf verschiedenen Wegen suchte nun die christliche Philosophie das Ziel zu erreichen. Zumal bei der unvermittelten philosophischen Richtung der Väter, wie es

[1] Deutinger: Moralphilosophie 300. [2] Ebd. 301.
[3] Ebd. 301—302.

Deutinger nennt, sehen wir eine zweifache Bewegung in der christlichen Philosophie entspringen, die platonisch-idealistische der Mystik und die aristotelisch-dialektische der Scholastik.[1] Jeder von diesen beiden Wegen teilte sich wieder in zwei Hauptgegensätze, und am Ende der ganzen Entwicklung stand der unvermittelte Gegensatz, in den sich in notwendiger subjektiver Entwicklung die objektive Einheit geschieden hatte.[2]

α) Johannes Skotus Eriugena.

An der Schwelle dieser Zeit steht Johannes Skotus Eriugena, die „Wurzel alles späteren Rationalismus, Mystizismus und Pantheismus", wie Deutinger sagt, bei welchem „die höchste Wahrheit und der höchste Irrtum unvermittelt beieinanderliegen".[3] Er ist einem Baume vergleichbar, dessen Wurzeln tief in dem Schoße der antiken, rein menschlichen Natürlichkeit ruhen, dessen Gipfel aber im Lichte der Gottheit sich wiegt, und dessen Zweige in zwei Hauptstämme geteilt sich ausbreiten und Jahrhunderte lang geistige Nahrung und Schutz gewähren.[4] Skotus versuchte gegen die Lehre Gottschalks von einer doppelten Prädestination, von einer Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit und Verdammnis, die Lehre von einer einfachen und absoluten Prädestination zur Seligkeit wissenschaftlich zu erklären und zu beweisen. In diesem Bestreben wurde er der Begründer einer ganz neuen wissenschaftlichen Bewegung in der Erklärung des menschlichen Bewußtseins durch das Christentum.[5] Man darf Eriugena den Begründer der ganzen mittelalterlichen Philosophie nennen. Er ist es mit seinem Buche „de divisione naturae", in welchem er das Verhältnis des Schöpfers zu den Geschöpfen, das, sagt Deutinger, bisher noch gar nicht Gegenstand einer durchgreifenden Untersuchung

[1] Deutinger bei Kastner: Deutingers Leben und Schriften I, 60—61.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 302.
[3] Deutinger bei Kastner: Deutingers Leben und Schriften I, 61.
[4] Deutinger: Siloah II, 699.
[5] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 201.

gewesen war, in seinem tiefsten Grunde zu erörtern suchte.[1] Eine tiefere Untersuchung dieses der Erlösung vorausgehenden Verhältnisses gab Hoffnung, das Problem der Gnade und Freiheit genügend lösen zu können.[2] Zu diesem Zwecke und um zur wissenschaftlichen Durchdringung der christlichen Lehre fortzuschreiten, sucht Skotus nach einem formalen Gesetze, „durch welches der ordnende Gedanke in der Zurückführung der einzelnen, bestimmt ausgesprochenen Lehrsätze der Kirche auf einen bestimmten Mittelpunkt geleitet werden konnte".[3] Er fand es in der aristotelischen Philosophie, die fortan dem ganzen Mittelalter die Form lieh, indem man „in ihren logischen Kategorien einen äußern formellen Anhaltspunkt zur Ordnung des gegebenen Inhalts"[4] sah.

Skotus unterscheidet an der Natur vier Existenzformen: 1. die nicht geschaffene, schaffende Natur; 2. die geschaffene und schaffende Natur; 3. die geschaffene, aber nicht schaffende Natur; 4. die weder geschaffene noch schaffende Natur. Er versteht unter 1. Gott als Schöpfungsgrund, unter 2. die platonische Ideenwelt, unter 3. die Körperwelt, unter 4. Gott als Endzweck der Schöpfung. Skotus glaubt in Pseudo-Dionysius altchristliche Anschauungen vor sich zu haben, tatsächlich verbindet er damit die neuplatonische Emanationslehre mit der christlichen Schöpfungslehre. Alles strömt aus Gott hervor und wieder in ihn zurück. Gott ist die oberste Einheit; der Weltprozeß ist die Vervielfältigung Gottes durch das Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern, so daß zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von umfassender Allgemeinheit werden, sodann das minder Allgemeine bis zur Spezies und endlich die Individuen. Deutinger sagt nun: Skotus sei genötigt, in der „vierfachen Teilung die Natur als das allem Schaffenden und Geschaffenen Gemeinsame anzusehen und Gott mit den

[1] Deutinger: Moralphilosophie 273. [2] Ebd. 272. [3] Ebd.
[4] Ebd.

geschaffenen Wesen durch das Medium des Seins zu verbinden. Aus dieser Verbindung geht ihm eine Vereinigung der geschaffenen Wesen mit Gott dem Sein nach"[1] hervor. Behalten wir die Frage im Auge, der diese Untersuchungen gelten, so ist weiter zu sagen, daß aus dieser Vereinigung, „weil er das Sein als göttliche Natur notwendig auch als gut bezeichnet, eine Aufhebung des letzten Unterschiedes von gut und bös durch das Sein"[2] hervorgeht. Wir erkennen des Skotus Lösungsversuch. Das Streben nach dem Göttlichen und die Vereinigung mit Gott durch den Gehorsam und die Liebe Gottes ist das Ziel des natürlichen Willens; ihm kommt der Wille Gottes, allem Sein die höchste Vollkommenheit zu geben, als Gnade entgegen. Der freie Wille des Menschen scheint dadurch in seinem Streben nach dem wahren Sein gerechtfertigt; ebenso scheint aber auch ein notwendiges Verhältnis des entgegenkommenden göttlichen Willens dem innern Bewußtsein dieses freien Strebens entsprechend; somit auch der Gegensatz von Freiheit und Gnade aufgehoben, indem ja beide dem gleichen Grunde ihres natürlichen Seins entsprechen.[3] Die Lösung ist aber nur scheinbar. Das Streben ist ja „ein unfreies, weil bloß natürliches; und das Böse, als rein widernatürlich, ist entweder in seinem letzten Grunde unerklärt oder erscheint nur als notwendiger und natürlicher Mangel und nicht als moralisch Böses, als Aufhebung und Negation des Seins, welche Anschauung auch dem Augustinus bereits eigen war, und nicht als Akt des geschaffenen Willens, in dem allein die Möglichkeit des Bösen liegen kann".[4]

Das Urteil Deutingers über Skotus geht dahin: Unstreitig kommt Skotus bezüglich des Problems Freiheit und Gnade ein großes Verdienst zu. Er hat auf den Weg hingewiesen, auf welchem allein diese innerlichste Frage des moralischen Bewußtseins gelöst werden kann. Sein Verdienst wird durch obige Kritik nicht geschmälert.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 273. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. 273—274.

Die schwankenden Bestimmungen des Ewigen seien eben eine notwendige Folge der Neuheit und Tiefe seines Prinzips, der Rauheit des betretenen Weges und der Ungeübtheit der Zeit in der philosophischen Durchbildung des Bewußtseins.[1] Dazu kommt allerdings noch die Nichtunterscheidung des Seins von dem Willen. In diesem Identitätsprinzip lag notwendigerweise der Grund einer zwischen der positiven und negativen, objektiven und subjektiven Wahrheit geteilten Anschauung. Indessen konnte auch hier erst die weitere Entwicklung die bestimmten, ausgeschiedenen Gegensätze hervortreten lassen. Gelang es also Skotus auch nicht, die große Frage zu lösen, ist er sogar in bedenkliche Irrtümer geraten, das große Verdienst bleibt ihm, die Frage auf ein tieferes Prinzip zurückgeführt zu haben, als vor ihm geschehen.[2]

β) Scholastik und Mystik.

Skotus hatte die Frage nach dem Verhältnisse des Schöpfers zu den Geschöpfen als die Kernfrage der Spekulation hingestellt; von hier aus sollte Licht fallen, wie Radienstrahlen vom Mittelpunkte, auf alle Lehrsätze des christlichen Bewußtseins, sagt Deutinger, wie sie aus der Zeit der Kirchenväter auf die späteren Jahrhunderte sich vererbt hatten.[3] In der aristotelischen Philosophie hatte Skotus zudem die Form gefunden zur Organisierung des christlichen Glaubensinhaltes. Was in Skotus Einheit war, hat nun in seinen Nachfolgern verschieden sich reflektiert. Die Mystik und die Scholastik sind die an Skotus anknüpfenden gegensätzlichen Entwicklungen. Deutinger sagt uns über das Verhältnis beider zueinander, soweit es uns hier interessiert, folgendes: Die Mystik greift des Skotus tiefsten Gedanken auf. Sie will auf den innern Ausgangspunkt des menschlichen Bewußtseins, auf die Gewißheit des Strebens nach einer Vereinigung mit Gott eine innere Erkenntnis erbauen, eine Erkenntnis, die unmittelbar in dem freien Aufschwung der Kreatur zur innern und subjektiv einheitlichen Erkenntnis Gottes die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 274. [2] Ebd. [3] Ebd. 275.

Lösung aller Gegensätze des Bewußtseins anstrebt.[1] Die Scholastik hingegen begnügt sich mit einer organischen Darstellung des überlieferten Glaubens. Sie sieht die Wahrheit und findet subjektive Befriedigung in der Erkenntnis des logischen Zusammenhangs und der objektiven Begründung jener Lehren. Sie will, auf einen formalen Einheitspunkt vertrauend, die objektiven Lehrsätze des kirchlichen Bewußtseins zu einem organischen und in sich einheitlichen Ganzen ausbilden, so daß in der geschlossenen Einheit eines allseitig begründeten Systems der christlichen Lehre jeder einzelnen und subjektiven Frage ein höherer Anhaltspunkt gegeben ist, an welchen das menschliche Bewußtsein als an einen objektiven Halt appellieren kann.[2]

Aus der eben charakterisierten Aufgabe, welche die beiden großen, mittelalterlichen Richtungen sich gesteckt haben, ist leicht deren ethische Anschauung zu ersehen.

In einem Punkte berühren sich beide; beide betrachten die christliche Lehre als geoffenbarte Wahrheit; die Wahrheit der Offenbarungslehre ist bei beiden Grundvoraussetzung. Die Scholastik war durch ihre formelle Untersuchung des objektiv gegebenen kirchlichen Glaubensinhaltes an die Offenbarungslehre angewiesen; sie mußte dieselbe notwendig als höchsten Grund ihrer Entwicklung voraussetzen. Ebenso war auch in der Mystik um der Subjektivität ihrer Richtung willen nur durch ein unmittelbares subjektives Festhalten an dem geoffenbarten, durch den Glauben übernommenen Inhalt eine weitere Entwicklung möglich. Die subjektive Wahrheit dieses Inhalts in Frage zu stellen, war auf beiden Wegen gleich unmöglich, weil sich beide dadurch ihrer einzigen Voraussetzung beraubt hätten.[3] Die Stellung beider Systeme zur Offenbarungslehre ist aber doch wesentlich verschieden. Die Offenbarungslehre der Schrift ist dem Mystiker nur Ausgangspunkt, von dem aus ihm ein immer tieferes Eindringen in die Wahrheit, geradezu eine

[1] Deutinger: Moralphilosophie 275. [2] Ebd. [3] Ebd. 275—276.

stetig wachsende neue Offenbarung zuteil wird; die Offenbarung der Schrift enthält nur die Grenzlinien, innerhalb welcher eine immer größere Erkenntnis Gottes erfolgt; diese Vermehrung der Offenbarung hängt ab von der subjektiven Aufnahmefähigkeit, die durch die subjektive Tätigkeit erworben wird. So sagt Deutinger: Die Mystiker leiteten „eine immerwährende subjektive Offenbarung Gottes an die Menschen aus der allgemeinen und objektiven“[1] ab und untersuchten auf psychologischem Grunde die Wege, auf denen der Mensch zu innerer Anschauung und Erkenntnis Gottes gelangen könne.[2] Die Ansicht der Scholastik ist viel nüchterner. Danach ist die Offenbarung „nach allen Seiten objektiv vollständig“[3] und „durch das bestimmte Wort der kirchlichen Entscheidung“[4] ausgesprochen. Sie sieht ihre Aufgabe nur darin, die Offenbarung „für die allgemeine menschliche Erkenntnisform in äußerer Gestaltung auszuprägen“.[5]

Konsequent dem skotischen Grundgedanken und der eben dargelegten Stellung zur Offenbarung ist das Moralprinzip der Mystik: innere Vereinigung mit Gott und Aufgeben der eigenen Individualität der göttlichen Gnade gegenüber.[6] Darstellung der Gebote, der Pflichtenlehre ist nicht Sache der Mystiker; sie legen „das vorzüglichste Gewicht auf die Absicht und die innere Erhebung des Geistes“.[7] Die Scholastiker hingegen gründen, indem sie das Dogma als die objektive Basis des christlichen Lebens betrachten, „die Moral auf den Gehorsam gegen die durch die göttliche Autorität zunächst ausgesprochene Pflicht“.[8] Daher schenken sie auch der Pflichtenlehre ein besonderes Augenmerk, indem sie dieselbe „in analytischer Erweiterung“[9] ausbilden.

Für beide Systeme ist aber die Frage, die wir als die Kernfrage des Mittelalters bezeichneten, der Lebensnerv, der zur Entwicklung treibt, der diese Gegensätze wie feindliche Pole auseinanderstößt und doch damit

[1] Deutinger: Moralphilosophie 276. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. [5] Ebd. [6] Ebd. [7] Ebd. [8] Ebd. [9] Ebd.

wieder eine gegenseitige Ergänzungsnotwendigkeit verrät, auf eine höhere Einheit hinweist. Für beide Systeme, sagt Deutinger, ist „die Lehre einer notwendigen Gnade der objektive Brennpunkt, auf dem ihre subjektiv verschiedenen Anschauungen“[1] sich begegnen.

αα) Scholastik.

Nominalismus-Realismus. Die Scholastik befand sich im Banne der aristotelischen Form. Sie nahm „in ihrer formalen Voraussetzung die Identifikation der allgemeinen Einheit mit der individuellen“[2] von dorther in sich auf. Einheit ist demnach „bald das individuell Reale, bald das allgemeine Substanzielle“.[3] Aus dieser Wurzel wachsen die beiden Stämme der Scholastik empor: Nominalismus und Realismus. Beide Richtungen sind von mehr als philosophischem Werte. Sie sind von größter Bedeutung für das Moralproblem des Mittelalters.

Was sagt uns der Realismus, in das ethische Bewußtsein eingetragen? Hören wir Deutinger: Sobald der Realismus in seiner sonderheitlichen Bedeutung als höchstes Prinzip der formalen Entscheidung angesehen wird, dann muß von Gott alles in individuell determinierter Weise abgeleitet werden. Die notwendige Folge ist: Es muß auch der Begriff der determinierten Ursachen in die menschliche Handlung eingetragen werden. In dieser Voraussetzung aber, daß die Erkenntnis die Ursachen determiniert, so daß also die einzelne Handlung und Entschließung des Willens aus der bestimmenden Erkenntnis hervorgeht, ist der Wille von dem Verstande abhängig gemacht.[4] Die ethische Folgerung aber ist diese: Es muß auch im Prinzipe der Freiheit die Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Erkenntnis gedacht werden.[5] Deutinger meint: Diese Anschauung berühre sehr nahe die des Skotus Eriugena von einer Vereinigung mit Gott durch das Sein desselben, nur mit dem Unterschiede, daß hier der determinierte Wille als letzter

[1] Deutinger: Moralphilosophie 276. [2] Ebd. 279. [3] Ebd. 277.
[4] Ebd. [5] Ebd.

Bestimmungsgrund im Subjekte jene pantheistische Voraussetzung verbiete. Dagegen sei aber auch die Schwierigkeit einer Erklärung dieses determinierten Willens ohne nähere Bestimmung des Seins eine größere, als sie es in der Identitätslehre des Eriugena sei.[1]

Was sagt uns der Nominalismus? Dieser erhebt das Verhältnis der Allgemeinheit und Substanzialität zum formal entscheidenden Prinzipe. Deutinger schreibt hierüber: In der Anwendung des nominalistischen Prinzips auf das ethische Bewußtsein wird die Voraussetzung indeterminierter Ursachen notwendig. Diese stehen dann als allgemeine Möglichkeit dem Willen gegenüber und lassen durch ihre eigene Unentschiedenheit die Entscheidung des Willens als eine freie erscheinen.[2] Bei diesen indifferenten Ursachen geht demnach die Erkenntnis aus der Entscheidung des Willens und der durch dieselbe gesetzten realen Erfahrung hervor. Die Erkenntnis ist im Subjekte von dem bestimmenden Willen abhängig gemacht und die Vereinigung des Menschen mit Gott daher eine im Glauben und in der Liebe mögliche.[3] Deutinger meint: Von dieser Ansicht sei die Gefahr des Pantheismus weiter entfernt, als von dem Realismus.[4]

Die zwei angesehensten Lehrer der Theologie im Mittelalter Thomas von Aquin und Duns Skotus sind Vertreter des Realismus und des Nominalismus. Blicken wir nochmal zurück! Ersterer findet den Bestimmungsgrund für den entscheidenden und handelnden Willen in der Erkenntnis; letzterer behauptet, der Wille des Menschen bestimme seine Erkenntnis und infolge dieser Bestimmung seine aus der Erkenntnis stammende Handlung. Die Antwort des Thomas und seiner Schule steht der früheren Anschauung von einer höheren Bestimmung der menschlichen Freiheit näher und vermittelt diese mit der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung. Wenn nämlich der menschliche Wille durch die Erkenntnis, die Erkenntnis aber notwendig durch die Realität der geschaffenen Welt

[1] Deutinger: Moralphilosophie 277—278. [2] Ebd. 278.
[3] Ebd. [4] Ebd.

bestimmt war, so war eine aller Willensentscheidung vorhergehende Vorbestimmung des menschlichen Handelns wenigstens mittelbar erklärt. Auch die Erklärungsweise des Duns Skotus und seiner Schule, daß der Wille die Erkenntnis bestimme, wurde innerhalb des Kirchenglaubens zulässig gefunden. Diese setzte indessen einer letzten Erklärung einer göttlichen Vorherbestimmung der menschlichen Handlungen fast unlösbare Schwierigkeiten entgegen. Die von Duns Skotus versuchte Vermittlung durch unbestimmte Ursachen schob die Frage nur weiter hinaus, aber löste sie nicht.[1] So Deutinger.

Auch auf die mehr praktische Bedeutung des Unterschieds zwischen Realismus und Nominalismus kommt Deutinger zu sprechen. Die Frage ist nämlich nicht bloß wichtig zur Klärung des obersten Bewußtseins. An den kann man nicht glauben und dem kann man nicht gehorchen, den man nicht kennt; den kann man aber auch nicht in seiner Offenbarung und Liebe kennen lernen, dem man nicht gehorcht. Es entsteht somit in dieser Hinweisung auf die Erkenntnis und den Gehorsam ein Zirkel, der weder zu einem wahren Anfang noch zu einem wahren Fortschritt und Ende zu führen scheint. Womit sollen wir beginnen? Müssen wir zuerst gehorchen, um Erkenntnis zu gewinnen, oder zuerst Erkenntnis suchen, um gehorchen zu können? Welches von beiden ist das Erste und Entscheidende, welches das Letzte und wahrhaft Beseligende, die Erkenntnis und Vernunft oder die Tat und der Wille? Mit diesem theologischen Streite, der Differenz der Thomisten und Skotisten, hängt das menschliche Bewußtsein und Leben selbst wieder auf das innigste zusammen. Je nachdem wir die gestellte Frage beantworten, wird unser gegenwärtiges Leben und die Aussicht in das jenseitige ewige Leben sich anders gestalten. Diese Aussicht wird uns entweder eine selige Ruhe im ungetrübten Erkennen und Anschauen der göttlichen Herrlichkeit oder ein stets fortschreitendes Leben einer ungehemmt sich ausbreitenden Tätigkeit zeigen. In der Gegenwart aber werden wir

[1] Geist der christlichen Überlieferung II, 41—42.

unsere Aufmerksamkeit richten müssen entweder auf Überwindung der verkehrten Neigungen und auf Ausübung guter und verdienstlicher Werke, um durch die sittliche Tugend zur geistigen Klarheit und Erkenntnis zu gelangen, oder auf Entwicklung und Ausbildung der Erkenntnis, um durch höhere Erkenntnis das Gute lieben und üben zu lernen. Je nachdem aber unsere Aufmerksamkeit auf die eine oder andere Bemühung gerichtet ist, wird das ganze Leben und das Urteil über das, was wahrhaft gut und Gott wohlgefällig ist, sich anders gestalten.[1]

Die gegensätzliche Anschauung des Thomas und Duns Skotus mußte also, in vollständig konsequenter Anwendung auf die Religion und das Verhältnis derselben zum menschlichen Willen, zu wesentlich unterschiedenen, weit auseinanderliegenden Grundsätzen führen. Dieser Widerspruch trat zwar in Hinsicht auf die anerkannten Glaubenslehren bei dem positiven Glauben jener Männer nicht in das Bewußtsein jener Zeit ein. Der innere Gegensatz dieser wissenschaftlichen Voraussetzungen ist aber in jener Zeit auch nicht gelöst worden. Er ist bis zur Stunde noch nicht ganz in Hinsicht auf den objektiven Glauben ausgeglichen.[2] Der Abgrund, der zwischen beiden Anschauungen sich öffnet, ward vielmehr bald unüberbrückbar. Deutinger weist darauf hin; er sagt: Aus jenem subjektiven Widerspruche der ersten Voraussetzung der Erkenntnis sei ein weiterer Gegensatz erwachsen, der in der neueren Philosophie die Notwendigkeit der Denkgesetze der Freiheit des Glaubens gegenübergesetzt habe. Dieser Widerspruch sei in seinem subjektiv innersten Grunde derselbe, der zwischen Thomas und Duns Skotus bestanden habe. Die bestimmten Ursachen (causae determinatae) des Thomas von Aquin, welche aus dem Verstande hervorgehend den Willen nötigen sollten, stünden den unbestimmten Voraussetzungen des Duns Skotus, zwischen denen der Wille zu wählen habe, ebenso gegenüber, wie die beiden Forderungen der Neuzeit, den persönlichen Glauben

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 111—112.

[2] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 201—202.

und jeden freien Willensakt dem notwendigen Vernunftgesetze zu unterwerfen oder die Vernunft von einem willkürlichen, der vernünftigen Erkenntnis und Untersuchung sich entziehenden Glauben abhängig zu machen. Der Widerspruch früherer Zeiten erscheine also nicht nur nicht gelöst, sondern sogar gesteigert. Und eine Berufung auf Thomas in einem Streite, in welchem er selbst als Partei erscheine, werde um so weniger ausreichen, als in konsequenter Anwendung seiner Erkenntnislehre sogar eine Bestätigung und Bevorzugung der Lehre von der Vernunftnotwendigkeit in der neueren Philosophie gefunden werden könne.[1] Wir verkennen das Berechtigte in Deutingers Klage nicht. Aber, das eine wenden wir ein, wo ist denn die Richtung, welche versucht, die Vernunft von einem willkürlichen, der vernünftigen Erkenntnis und Untersuchung sich entziehenden Glauben abhängig zu machen? Wie kann Deutinger diesen Vorwurf erheben, zumal, wie er sagt, diese Richtung sich auf Thomas berufe, dessen Erkenntnislehre sogar zu einer Bestätigung und Bevorzugung der Lehre von der Vernunftnotwendigkeit in der neueren Philosophie führe?

So verschieden also in Wahrheit Realismus und Nominalismus sind, wir erwähnten schon, daß ihre Aufgabe und ihr Ziel, das sie verfolgten, dieselben waren; sie machten, sagt Deutinger, den Gehorsam gegen das Gebot Gottes und die daraus abgeleitete Pflichtenlehre zur Hauptaufgabe der Entwicklung des moralischen Bewußtseins im Christentum. Aus dem Dogma wurde das Gebot abgeleitet, in rein objektiver Bestimmung hingestellt, in formaler Analyse auseinandergesetzt. Es geschah, ohne die psychologische Grundlage aller freien Tätigkeit des Menschen weiter zu berücksichtigen, ohne die menschliche Natur dabei irgendwie als einen mit in die Rechnung kommenden Faktor zu betrachten.[2] Auf diesem Geleise drohte der ganzen Scholastik aber eine nicht kleine Gefahr, und sie hat dieselbe auch nicht überwunden. Deutinger deutet diese Gefahr an,

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 202.

[2] Ders.: Moralphilosophie 278.

wenn er sagt: Die Scholastik in ihren beiden Formen suchte, an die Stelle des Allgemeinen und Ununterschiedenen die Besonderheit und den Unterschied setzend, die Einseitigkeit der Idealistik durch rationale Bestimmtheit auszugleichen, die Grenze aller Erkenntnis zu ziehen und den brausenden Strom in seine Ufer zu bannen; sie hat dann mehr um die Begriffe als um das eigentliche Leben bekümmert, die Wissenschaft in diesen Kreis traditioneller Erkenntnis einzuschließen sich befugt geglaubt. So entstand die Gefahr, daß über dem Ausbilden der Form der Inhalt entschwinde, daß über dem Rationalen alles Ideale verloren gehe.[1]

$\beta\beta$) **Mystik.**

Beschauung-Askese. Auch die Mystik hat von Skotus Eriugena den Keim der Zwietracht geerbt. Der Gegensatz, den sie in ihrer Entwicklung reifen mußte, lag für sie „in dem möglich entgegengesetzten Wege der Vereinigung mit Gott, der in dem unmittelbaren Festhalten an der Offenbarung durch den Glauben verborgen lag“.[2] Sehen wir näher zu: Die Vereinigung des Menschen mit Gott in der Hingebung der Subjektivität in den unbedingten Einfluß der göttlichen Gnade kann gesucht werden, entweder indem man in die Durchdringung des subjektiven Verstandes durch die unmittelbare göttliche Offenbarung die Heiligung des Willens setzt, oder aber indem man in der Verleugnung des subjektiven Willens und der aus dieser Verleugnung hervorgehenden Abtötung des natürlichen und individuellen Verlangens und Begehrens die Heiligung aller Kräfte des Menschen erblickt.[3] Beide Wege haben das Endziel, unmittelbare Vereinigung, Erleuchtung und Heiligung des Menschen durch die ungehindert wirkende göttliche Gnade.[4] Nur will die eine Richtung zunächst Erleuchtung der Erkenntnis, die andere Kräftigung des Willens.[5] Das beschauliche Leben ist die tragende Kraft der einen, die strenge Askese

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 61.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 279. [3] Ebd. [4] Ebd. 280. [5] Ebd.

und Mortifikation des Leibes das wesentliche Medium der andern Richtung.[1]

Der Mystik drohen nicht kleine Gefahren. Es liegt das Mißverständnis nahe, über dem Drange nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott die Mittelbarkeit der menschlichen Natur außer acht zu lassen. Es droht damit einerseits der Pantheismus einer Vereinigung des Menschen mit Gott durch das Untergehen des menschlichen Wesens in Gott. Anderseits ist zu fürchten, daß die objektiv positive Glaubenslehre in einer völlig inhaltslosen, subjektiv willkürlichen Schwärmerei untergehe.[2] Tatsächlich hat die Mystik denn auch „durch das Auflösen aller bestimmten Begriffe ins Allgemeine und Ununterschiedene und durch die Vermengung aller Prinzipien häufig zum Aufgeben der Persönlichkeit, zur Eintragung jener Allheit in Gott, zum Verluste des Begriffes eines positiv Bösen und selbst bis zum eigentlichen Pantheismus geführt".[3]

In der Scholastik wie in der Mystik zeigt sich demnach eine einseitige Bestrebung. Eine vollständige und einheitliche Lösung des menschlichen Bewußtseins war daher von ihnen auch nicht zu erwarten. Nur aus einer höhern Einheit derselben kann diese kommen. Auf sich selbst gestellt, sagt Deutinger, mußte jedes der Systeme im Widerspruche gegen das andere, das aus demselben allgemeinen Grunde hervorgewachsen war, zuletzt in Widerspruch mit sich selbst geraten.[4] Die Scholastik offenbarte denn auch schließlich in der Negation des subjektiven Grundes alles wahren Bewußtseins die Einseitigkeit ihres Prinzips, die Mystik aber enthüllte dieselbe in ihrer Entfernung von dem objektiven Inhalte der christlichen Erkenntnis.[5]

γ) Die Jesuiten.

Die Zeit brachte Scholastik und Mystik einander nicht näher. Ihre spezifischen Eigentümlichkeiten traten stets noch mehr hervor, und diese Entwicklung hatte nach

[1] Deutinger: Moralphilosophie 280. [2] Ebd.
[3] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 61.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 280. [5] Ebd.

Deutiuger noch eine andere verderbliche Folge. Durch die Neigung der Scholastik zur reinen Abstraktion und der Mystik zur rein subjektiven Absonderung wurden beide Richtungen dem Leben selbst so fremd, meint Deutinger, „daß die Mystik nur mehr für das Kloster, die Scholastik nur für die Schule sich zu eignen schien, die übrigen Verhältnisse des Lebens aber einer gänzlichen Entfremdung von allem moralischen Bewußtsein sich näherten".[1]

Eine zweifache Aufgabe blieb demnach dem ausgehenden Mittelalter vorbehalten oder vielmehr der Versuch, dieser Aufgabe gerecht zu werden: „Die christliche Moral einerseits dem bürgerlichen und politischen Leben anzupassen, anderseits die noch schwebenden Fragen und Gegensätze in dieser allgemeinen und praktischen Anwendbarkeit zu lösen."[2]

Der großen Aufgabe unterzogen sich vor allem die Jesuiten. Was nun deren Leistung hinsichtlich des zweiten, des spekulativen Moments ihrer Aufgabe betrifft, so haben dieselben einen Eklektizismus begründet. Mit diesem Worte ist schon ausgedrückt, daß die Antwort, die wir hier erhalten, durchaus nicht genügend, weil nicht prinzipiell ist. Deutinger weist auf die Situation hin und zeigt, wie es den Jesuiten nicht möglich sein konnte, das Thema zu lösen. Der natürliche Grund der mystischen Richtung war an die Reformation übergegangen, sagt Deutinger. Mit dieser war eine ganz neue subjektive Bewegung in die Menschheit eingetreten. Daher hätte eine vollständige Lösung des höchsten Bewußtseins der menschlichen Freiheit, da diese auch durch die allseitige Erkenntnis des natürlichen Grundes dieser Freiheit bedingt ist, von dem Standpunkte aus, den die Jesuiten im einfachen Gegensatze gegen die Protestanten hätten einnehmen müssen, auch nicht einmal als eine mögliche erscheinen können.[3] Wir finden darum bei ihnen einen eklektischen Vereinigungsversuch der mittelalterlichen Gegensätze des moralischen Bewußtseins. Sie begnügten sich, ohne die höchsten

[1] Deutinger: Moralphilosophie 281. [2] Ebd. [3] Ebd.

Prinzipien dieses Gegensatzes in Frage zu ziehen, „unmittelbar auf den Gehorsam gegen die Autorität, in welchem Mystik und Scholastik miteinander übereinstimmten, eine dem subjektiven Bewußtsein des bürgerlichen Lebens anpassende Moral zu gründen“.[1]

Die zweite Aufgabe war, die christliche Moral dem bürgerlichen und politischen Leben anzupassen. Aber was sehen wir hier? Die Jesuiten bildeten „zunächst die scholastische Analyse zu einer alle möglichen Fälle der Pflichtenlehre umfassen sollenden Kasuistik aus und stellten mit ihr das äußerliche Gesetz in seiner durchgeführten Individualisation als Maßstab der Sittlichkeit auf“.[2] Wir erinnern uns an das Wort Wundts: Wo große und schöpferische Anschauungen fehlen, da stellt sich die Kasuistik ein.[3] Dem äußerlichen Gesetze gaben die Jesuiten dann „in seiner innerlichen Beziehung zum subjektiv freien Willen die Lehre eines rein rationalen Probabilismus zum Anhaltspunkte“.[4] „Während objektiv die Sünde in rationaler Analyse nach ihrem äußerlichen und materiellen Verhältnisse in rein quantitativer Bestimmung ihrer Schwere und Leichtigkeit abgewogen wurde, mußte der Mensch das sonderheitliche Verhältnis des eigenen Lebens dem messenden Verstande überlassen und hatte nur die eine Wahl, bei allenfalls zusammentreffenden objektiven Bestimmungen die Gründe für und wider abwägen zu können, um danach seine Entscheidung zu treffen.“[5]

Deutinger stellt nun die Frage: Wie ist die Jesuitenmoral ihrer Aufgabe gerecht geworden? Sind Kasuistik und Probabilismus die Lösung? Ist mit diesem der Subjektivität des Bewußtseins, mit jener der objektiven Bestimmung der Freiheit durch das Gebot Genüge getan? Nein, sagt Deutinger, die reine Äußerlichkeit der Auffassung widerspricht der objektiven wie der subjektiven Tiefe des Bewußtseins.[6] Und er setzt hinzu: Die jesuitische

[1] Deutinger: Moralphilosophie 281. [2] Ebd. 281—282.
[3] Wundt: Ethik 2. Aufl. 307.
[4] Deutinger: Moralphilosophie 282. [5] Ebd. [6] Ebd.

Moral habe keine der vorausgehenden Fragen des ethischen Bewußtseins gelöst. Durch Negation jeder weiteren philosophischen Bildung sei sie sogar jeder möglichen Lösung derselben im Wege gestanden. Die Verwirrung der Begriffe in späterer Zeit sei großenteils die Schuld der Oberflächlichkeit und Ausschließlichkeit der Jesuitenmoral. Die Moral der Jesuiten ist nach Deutinger die Hauptquelle der alle richtige Einsicht hemmenden Vorurteile, der Verwirrung der ethischen Begriffe in der Gegenwart. Der Jesuitismus betrachte das Christentum als bloße göttliche Sittenpolizei.[1] Er präge den Menschen nur immer die Lehre ein, sich der natürlichen Kräfte soviel als möglich zu entäußern, um nur nicht sündigen zu können,[2] während doch die subjektiven Kräfte des Menschen (Denken und Können) die Träger seines einheitlich moralischen Bewußtseins seien.[3] Es ist die Anschauung Deutingers, die Kastner in die Worte faßt: Die praktisch vielgerühmte Lehre der Jesuiten, ihre kasuistische Moral sei in Wahrheit nichts anderes als der Galgen, an dem sich seit 3 Jahrhunderten zahlreiche Geschlechter moralisch erwürgten. Diese innerhalb des Katholizismus Mode gewordene vermeintliche Sittlichkeit sei „moralische Selbstqual". Sie habe in ihrer falschen, unnatürlichen Sittenrichterei unsere Zeit bis in den tiefsten Grund entsittlicht.[4] Die jesuitische Schule habe die schöne Religion Christi zu einer ganz unnatürlichen, leblosen Puppe gemacht.[5]

Es sind schwere Vorwürfe, die Deutinger hier erhebt. Er steht aber mit ihnen nicht allein. Hervorragende Geister innerhalb der Kirche haben leider vielfach die Jesuitenmoral mit derselben Schärfe bekämpft. Mag man nun auch manche Bedenken gegen dieselbe haben und sie würdigen! Diese Bedenken mögen sein sowohl theologischer als

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung, Kastner: I, 620.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 97.
[3] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung, Kastner: I, 620.
[4] Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 808.
[5] Ebd. 847.

psychologischer Art. Dennoch halten wir die Aussprüche Deutingers über die Wirkungen der Jesuitenmoral nach verschiedenen Beziehungen für vollständig unberechtigt. Die Praxis gestaltet sich doch ganz anders, als man glaubt, aus den spekulativen Prinzipien folgern zu können.

c) Die neuere Zeit.

Gegen Ende des Mittelalters wird ein neuer Geist geboren. Bisher hatte der Geist der Autorität geherrscht. Das Eigentum des christlichen Lebens, sagt Deutinger, war nur ein anfängliches, geglaubtes und von der Autorität und ihrer Erhabenheit über die menschliche Subjektivität angenommenes. Die Offenbarung hatte den tiefsten Grund der menschlichen Sehnsucht berührt. Sie hatte dem menschlichen Geiste die erhabenste Aussicht und das entgegengesetzte Ende, das sich an seine überzeitliche Freiheit anknüpft, gezeigt. Der Geist fühlte die Kette, die ihn an ein überzeitliches Leben knüpft. Das Gefühl der Freiheit und der daraus hervorgehenden Gewißheit eines überzeitlichen Lebens und der damit verbundenen Verantwortlichkeit für dieses Leben verknüpfte sich unzertrennlich mit all seinen Bewegungen. Dieses Gefühl hatte durch die christliche Offenbarung objektive Gewißheit erhalten. Diese Gewißheit des subjektiven und objektiven Lebens umschlang sich und bildete den Reichtum und die geistige Größe der Glaubenstiefe des Mittelalters. Es war eine innere Gewißheit, in der sich Subjektivität und Objektivität des Glaubens begegneten.[1] Der neue Geist ist der Geist der Freiheit, der Subjektivismus. Nachdem er schon vorher sein Dasein bekundet, wird er mit der Reformation zur tatkräftigen Macht; eine neue, subjektive Bewegung beginnt.

Die vom mittelalterlichen Geiste getragene Bewegung mündete in dem rationalen Eklektizismus der Jesuiten, wie Deutinger sagt, in einer von subjektiver und objektiver Wahrheit gleich weit sich entfernenden Moral.[2] Der neue Geist drängt nach einem klaren einheitlichen

[1] Deutinger: Poetik 482–483. [2] Ders.: Moralphilosophie 283.

Bewußtsein.[1] Er streift die scholastische Form zugleich mit der mystischen Willkür von sich ab.[2] Er will ein dem Menschen an sich zugängliches, untrügliches Kriterium der Wahrheit in der menschlichen Natur selbst.[3] Mit Recht, urteilt Deutinger, hofft man dies zu finden. Die göttliche Offenbarung ist an die Menschen gegeben. Sie muß darum auch dem menschlichen Erkenntnisvermögen nach seinen Gesetzen zugänglich sein. Indem die subjektive Mystik der objektiv gegebenen Offenbarung gegenüber dieselbe als eine innere unmittelbar von Gott begehrt, verstößt sie dagegen. Wohl soll der Mensch innerlich und subjektiv der äußerlich und objektiv gegebenen Offenbarung sich bewußt werden, aber dieses Bewußtsein muß auf eine mittelbare, allen Menschen gleichmäßig zukommende Tätigkeit, auf eine allen gemeinschaftliche Form sich gründen.[4] Dieses Bestreben nun, eine „solche notwendige Form aller Erkenntnis der menschlichen Natur, zu welcher Gott in der Schöpfung und Erlösung in doppelter Offenbarung sich herabgelassen hatte, und in welcher er ein ihm unentreißbares Kriterium der durch seine eigene Tätigkeit mittelbar erkennbaren Wahrheit besaß, in dieser Natur aufzufinden, war das Bestreben der neueren auf die Subjektivität, die jeder objektiven Wahrheit als formales und negatives Kriterium gegenübergesetzt werden kann, gegründeten Philosophie".[5] Diese neuere Zeit mußte kommen. Suchen wir noch klarer die Situation zu schildern; wir können es mit Worten Deutingers tun: Wurde zuerst das freie Prinzip der Offenbarung in seiner objektiven Freiheit erkannt, so drängte sich dem Menschengeiste auch die weitere Folgerung mit Notwendigkeit auf, daß eine freie Offenbarung nur an freie Wesen gerichtet sein könne. Die Folge ist: Hatte man an der gottmenschlichen Offenbarung des Heilandes zuerst die göttliche Kraft geglaubt und angebetet, so konnte der menschliche Geist auch versuchen, die menschliche Seite des christlichen Lebens zu erproben,

[1] Deutinger: Moralphilosophie 283. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Ebd. [5] Ebd. 283—284.

die menschlichen Kräfte mit persönlicher Freiheit auszubilden und seinen Glauben wie seine Liebe von der natürlichen Überzeugung abhängig zu machen.[1] Der Mensch wollte also jetzt wissen, wollte sich zuvor Rechenschaft geben von den Beweggründen seines Handelns. Er wollte wollen, nicht weil es ihn drängte, nicht weil ein inneres Gefühl oder ein äußeres Gebot ihm sagte, daß er sollte, sondern weil er eingesehen, daß er könne, dürfe und müsse (solle). Eine solche Zeit mußte kommen. Das Evangelium konnte nicht den ganzen Menschen umwandeln, wenn dieser nicht zuvor ein ganzer Mensch geworden war, wenn nicht auch diese Stufe der Entwicklung menschlicher Kräfte in die Geschichte eintrat. Daher löste sich das Bewußtsein der Freiheit von dem Gesetze los, um auch in der Natur seiner selbst und seiner Macht gewiß zu werden.[2] Die neuere Philosophie basiert damit auf einem Gedanken, dessen Realisierung, wie wir früher sagten, die Lösung des moralischen Problems bedeutet. Indem das Mittelalter, dem Gesetze der Identität gehorchend, die Subjektivität entweder mit dem objektiv geistigen Glaubensleben oder mit dem allgemein seelischen Naturleben identifiziert hatte, war daraus ein unbewußtes Anhalten an eine höhere Welt ohne innere und subjektive Erkenntnis derselben entstanden. Diese innere Begründung des subjektiven Lebens war an sich gut gewesen, solange das in jeder Subjektivität ruhende egoistische Prinzip nicht in das Leben trat. Mit dem Eintreten desselben mußte aber die Trennung der subjektiven Persönlichkeit von der Einheit und Freiheit notwendig hervortreten. Das Band, welches den Menschen mit einer höheren Welt verbinden soll, muß ihm geistig gewiß werden. Wenn der Mensch glaubt, so kann er dies nur mit natürlichen Kräften, und wenn er liebt, gleichfalls. Das Höchste muß also irgendwo mit der Natur zusammenhängen, wenn es dem Menschen überhaupt zugänglich sein soll. Diesen Zusammenhang zu

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung II, 140.

[2] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 376

finden, war nun sein natürliches Bestreben.[1] Aber einem andern Extrem steuerte man damit zu. Die menschliche Freiheit wurde in den Vordergrund gestellt, und die göttliche Natur des Christentums schien vergessen. Eine neue Rührigkeit, eine ungewöhnliche Lebhaftigkeit und unermüdliche Tätigkeit hatte sich der Menschen bemächtigt. Diese Tätigkeit aber holte immer mehr und mehr in der natürlichen Kraft ihre Stärke und entfernte sich so auch immer weiter von dem Bedürfnisse der übernatürlichen wunderbaren Hilfe einer auf außerordentliche Weise sich zeigenden Gnade und Hilfe.[2] Und das Ende? Der Freiheit des Gedankens wollte man sich im Gegensatz zu dem christlichen Gehorsam des Glaubens bemächtigen, und man kam zum obersten Prinzip der absoluten Notwendigkeit und Unfreiheit alles Denkens.[3] Man wollte die Freiheit der Wissenschaft gegenüber der Autorität feststellen und als notwendig beweisen, kam dabei aber auf das Gesetz der Denknotwendigkeit überhaupt und wurde zuletzt in dieser Lehre von der Notwendigkeit alles Wissens bis zur gänzlichen Ausschließung aller Freiheit nicht bloß aus dem Wissen, sondern aus dem Leben selbst getrieben. Sie begann mit Behauptung der Unabhängigkeit und Freiheit der Vernunfttätigkeit und endete mit der gänzlichen Leugnung aller Freiheit.[4] Es ist eine eigentümliche Erscheinung, sagt Deutinger immer wieder, welche der Fortschritt der Wissenschaft seit Baco und Cartesius darbietet. Die Bewegung der Wissenschaft ging aus von von der Absicht, die vollständige Freiheit sich zu erkämpfen, und sie gerät in die Theorie der vollständigen Unfreiheit des Wissens und Denkens hinein.

Hatte im Mittelalter die christliche Ethik, um den alten Ausdruck zu gebrauchen, vielleicht in einseitiger Fremderlösung das Heil gesucht, so vertraute man also jetzt

[1] Deutinger: Poetik 552—553.
[2] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung II, 140.
[3] Ders.: Poetik 470.
[4] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 30.

seiner eigenen Kraft, das andere Extrem, Selbsterlösung, war jetzt das Ziel. Die allmählich zu immer vollerem und bewußterem Gegensatz zum Mittelalter heranwachsende neuzeitliche Bildung läßt die Religion in der Moral aufgehen und verkündet eine rein natürliche absolute Moralität. Das erste Problem der neueren Ethik, sagt denn auch Ziegler, ist das der Emanzipation der Sittenlehre von der Theologie.[1] Im Bruch mit der Religion oder doch ohne sie suchte sie fertig zu werden und sich als philosophische aufs neue wieder auf eigene Füße zu stellen.[2] Und Wundt sagt: Die neuere Ethik ist „vollständige Lösung der Moral von der Religion oder die Verweltlichung der Ethik".[3] Ein Mangel in dem alten Bestreben rief die neue Bestrebung hervor; die neue aber war schon früher bei Resignation gelandet; in ihrer zweiten Erscheinung wartet ihrer kein anderes Los.

Wir eilen zum eigentlichen Schöpfer der modernen Ethik, zu Kant. Um die Vorgänger nur kurz zu streifen, in der Philosophie der baconischen Schule ist alles sittliche Leben, sagt Deutinger mit Recht, ausgeschlossen.[4] Er nennt es eine aus dem baconischen Realismus hervorgewachsene Verirrung des menschlichen Denkens, wenn Hobbes versucht, auf den Egoismus eine Moralphilosophie zu gründen; auf den Egoismus lasse sich eine wahre Sittlichkeit nicht bauen.[5] Nachdem wir Einsicht erhalten haben in die Bedeutung und den Wert der griechischen Moralphilosophie, ist uns sofort die Antwort und Kritik Deutingers bezüglich der Ethik des englischen Philosophen klar; wenn wir dort Deutinger zustimmen mußten, müssen wir auch hier mit ihm die Lehre Hobbes' ablehnen. Nach Hobbes ist alle Sittlichkeit nichts weiter als gezähmter Egoismus. Derselbe beschränkt nur darum sich selbst, um wenigstens alles dasjenige sicher zu besitzen, was unter den gegebenen Umständen erreichbar ist. Der Egoismus will,

[1] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 20. [2] Ebd.
[3] Wundt: Ethik 2. Aufl. 314.
[4] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 54. [5] Ebd. 57—58.

als Prinzip betrachtet, alles allein besitzen. Nun kann er aber nicht alles für sich haben, denn wenn jeder alles hätte, hätte keiner mehr etwas. Um also doch etwas zu besitzen, muß es sich der Mensch gefallen lassen, den Besitz eines jeden Andern anzuerkennen; er muß sich und seine Begierde, alles zu haben, beschränken, um etwas zu behalten. Um in diesem Besitze gesichert zu sein, muß er sich dem Verbande mit Andern, dem Staate, unterwerfen. Welche Kritik verdient diese Anschauung? Sicherlich scheint sie praktisch richtig und dem individuellen Leben des Menschen angepaßt zu sein. Aber sie ist offenbar ethischer Materialismus, aber auch in ihrem eigenen Prinzip ein Widerspruch mit sich selbst. Sobald nämlich dem Menschen die moralische Kraft vindiziert wird, sein eigenes egoistisches Begehren beschränken zu können, ist damit das Prinzip der Sittlichkeit selbst höher hinaufgerückt. Das sittliche Prinzip liegt dann diesem Zugeständnis gemäß ja in der Überwindung des Egoismus. Der Egoismus aber ist sofort einfach als das Prinzip der Unsittlichkeit zu bezeichnen. Von dem ethischen Materialismus wird also ebenso die Unsittlichkeit zum Prinzip der Sittlichkeit erhoben, wie von dem intellektuellen Materialismus der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts die Unvernunft als Prinzip der Erkenntnis erklärt wurde. Beide Theorien verlangen das Unmögliche, das prinzipiell Widersinnige, indem die eine ebenso alle Erkenntnis zunichte macht wie die andere alle Sittlichkeit.[1]

Das System Spinozas ist Determinismus; alle Vorstellungen und alle Willensakte des Einzelwesens fließen mit Notwendigkeit aus dessen ursprünglicher Natur hervor. Wundt nennt die Ethik Spinozas eine tief religiöse.[2] In Wahrheit kann man aber von Ethik bei ihm gar nicht reden, mag auch sein Hauptwerk seine Ethik sein. Hören wir Spinoza: Der Irrtum hat nach ihm seinen Grund nicht, wie nach Cartesius, im Willen, sondern lediglich

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 58—59.
[2] Wundt: Ethik 2. Aufl. 150.

in den falschen Vorstellungen oder inadäquaten Ideen der Einbildungskraft; denn Wollen und Denken sind eins, und der Wille ist auch eine Idee, und zwar die Idee, durch welche das einzelne Wesen in seinem Bestande als einzelnes bestimmt wird. Im Willen liegt somit der Trieb der Selbsterhaltung. Jedes Streben geht daher aus der Natur des strebenden Wesens hervor. Das Handeln nun nach dem Gesetz der eigenen Natur ist Tugend; je mehr also der Mensch als Vernunftwesen zu handeln strebt, desto tugendhafter ist er.

Spinoza übersieht hier offenbar die Antinomie von Wille und Vernunft oder von Allgemeinheit und Individualität im Menschen, wie Deutinger sagt. Der Mensch müsse, wenn er dem Streben der Selbsterhaltung gemäß handeln wolle, offenbar zwei Zwecke zugleich anstreben, den der Selbstheit, Individualität, und den der Allgemeinheit, des Aufgebens der Individualität. Er müsse also sich aufgeben und doch selbst erhalten als besonderes und einzelnes Wesen. Eine wahre Tugend, eine widerspruchslose Willensbestimmung sei daher nur da möglich, wo der Mensch beides in einem Akte erfüllen, sich erhalten und zugleich aufgeben könne.[1] Das pantheistische System Spinozas steht hier vor einem unlösbaren Rätsel. Die christliche Moral allein ist auch hier die Lösung. In der Liebe des höchsten persönlichen Wesens bleibt die liebende Persönlichkeit um so mehr sie selbst, die liebende, je mehr sich durch Aufopferung des eigenen Willens diese Liebe betätigt.[2] Spinoza verwickelt sich aber ferner in einen unvermeidlichen Widerspruch, wenn er einerseits Selbsterhaltung verlangt, anderseits jedoch die Selbständigkeit und Selbstheit des Individuums wieder in der Allgemeinheit und Notwendigkeit des vernünftigen Erkennens untergehen läßt. Die Selbstbestimmung des Individuums im eigenen Willen setzt er, wenn er von dem Sittengesetze handelt, immer in die Vernunftallgemeinheit, während er doch bei der Erkenntnislehre alles, was in der Individualität seinen Grund hat, als Irrtum bezeichnet.

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 80. [2] Ebd. 80—81.

Konsequenterweise müßte er also auch hier die Selbsterhaltung, inwiefern sie auf die Erhaltung des Individuums gerichtet ist, als Sünde, die Selbstvernichtung aber, inwiefern sie auf Vernichtung des Individuums gerichtet ist, als einzige Tugend bezeichnen. Wenn Spinoza von Liebe redet, so ist dieser Ausdruck ein ganz unberechtigter. Indem er die Liebe, die allerdings nie von der Erkenntnis getrennt ist, mit dieser identifiziert, gewinnt er wohl den Schein, als sei die Erkenntnis wirklich schon Liebe. Der Unterschied ist aber wohl zu beachten. Die Erkenntnis kann auf das Allgemeine gerichtet sein, aber die Liebe nicht. Liebe ist nur möglich gegenüber einem freien, persönlichen, selbsttätig handelnden und lieben könnenden Wesen, nicht aber gegenüber einer allgemeinen nach notwendigen Gesetzen wirkenden Substanz. Das ist das Endurteil über die Ethik Spinozas: Wenn man von der eben charakterisierten Begriffsverwechslung absieht, möchte man manche Ausdrücke und Wendungen der Ethik Spinozas für wahrhaft religiöse Begeisterung halten; man wird aber stets finden, daß die anscheinend religiöse Bewegung gleich im nächsten Momente wieder in rein antheistische Anschauungen umschlägt, weil sich eben das absolut Allgemeine und Notwendige der Spinozistischen Substanz nie als freies persönliches Wesen, dem gegenüber allein von Religion die Rede sein kann, festhalten läßt.[1]

Kant ist der eigentliche Ethiker der neueren Zeit. Er ist der Mittelpunkt der neuen Ethik der Selbsterlösung, der natürlichen Moral. Ziegler sagt von der Ethik Kants, sie habe gewirkt „wie ein Hagelwetter, wie ein Donnerwort".[2] Kant habe mit seiner Ethik „einer schlaff gewordenen Zeit und Welt wieder Eisen ins Blut geführt".[3]

Welches ist Kants Ethik? Deutinger entwickelt uns dieselbe also: „Gibt es für den Willen ein allgemein

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 80—82.
[2] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 22. [3] Ebd.

gültiges notwendiges Gesetz? Natürlich muß Kant diese Frage bejahen, wenn er nicht seine ganze Lehre von allgemeinen, in der Vernunft a priori liegenden Formen aufgeben will, und um sie in seinem Sinne bejahen zu können, muß er das allgemeine Gesetz der Freiheit in die Vernunft verlegen. Um dies zu bewerkstelligen, knüpft er eine Reihe von Schlüssen aneinander, die den Übergang vermitteln und an die Stelle der allgemeinen Formen, die in der Vernunft für die Vorstellungen gelten, das Vorhandensein eines allgemeinen in der Vernunft a priori vorhandenen Sitten-Gesetzes beweisen sollen. Er sagt: Der Wille ist wesentlich autonomisch d. h. sich selbst bestimmend. Die Freiheit ist also notwendig Selbstgesetzgebung. In einem Wesen nun, welches nur Freiheit und Selbstgesetzgebung ist, enthält das Selbstbewußtsein nur ein Wollen, kein Sollen, keine Pflicht. In solchen Wesen aber, welche mit der Sinneswelt verbunden und also der Naturnotwendigkeit unterworfen sind, die somit nur eine unvollkommene Freiheit besitzen, besteht dem Wollen gegenüber auch ein Widerstand, der in der Natur seinen Grund hat. Indem der Mensch der Sinnenwelt angehört, steht er unter dem Naturgesetz (dem Gesetz der Heteronomie oder der Abhängigkeit von fremden Ursachen), inwiefern er frei ist, gehört er einer andern Welt, der Welt der Autonomie, der sittlichen Zwecke, an, und inwiefern er beides zugleich ist, wird das Gesetz der Autonomie für ihn zum Sollen, zur Pflicht, zum moralischen Imperativ."[1] Und später: „Indem beides ist, das Bewußtsein der Freiheit und der Dinglichkeit, ist es kein Widerspruch, daß der Mensch gesetzgebend und dem Gesetze unterworfen zugleich ist. Aus dieser doppelten Stellung geht aber auch hervor, daß das Moralgesetz sich auf die Sinneswelt anwenden und auf die durch die Sinnlichkeit bedingte einzelne Handlung übertragen lassen müsse. In dieser Übertragung nimmt das Moralgesetz natürlich die Form eines Naturgesetzes an. Die Vernunft muß im

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 125—126.

Handeln das Sittengesetz in ein Naturgesetz verwandeln, d. h. der Mensch muß so handeln, daß durch sein Handeln eine neue, sittliche Welt entsteht, in welcher das Sittengesetz oder die Idee dessen, was sein soll, ebenso herrscht, wie in der Sinnenwelt das Naturgesetz. Da die Kategorien der theoretischen Vernunft aller Erfahrung vorhergehen und ohne allen sinnlichen Erfahrungsinhalt an sich notwendig sind, so lassen sie sich von dem theoretischen Gebiet unmittelbar auf das praktische übertragen und geben hier die Form des Sittengesetzes. Das allgemeine Vernunftgesetz bleibt demnach dasselbe auch in der praktischen Vernunft, nur der Inhalt hat sich geändert. Die Vernunft ist somit auch hier das allgemein bindende Gesetz, ihr Ausspruch ist ein kategorischer Imperativ, welcher unbedingt jeden verpflichtet, so zu handeln, daß die Grundsätze seines Handelns allgemeines Sittengesetz werden können. Gibt es aber eine allgemeine Form, unter welche alle möglichen Fälle des nach *einem* Zwecke geregelten Begehrungsvermögens gebracht werden können, so gibt es auch ein synthetisches Wissen davon, d. h. ein Wissen, in welchem Erfahrung und Vernunft sich gegenseitig bestimmen."[1] Wir möchten die wichtigsten Gedanken kurz wiederholen: Der Mensch ist als ein erkennendes Wesen *spezifisch* von allen übrigen Wesen verschieden. Wegen dieser Verschiedenheit muß er ein *eigenes* Gesetz für seine Tätigkeit besitzen, die von der der übrigen geschöpflichen Wesen verschieden ist. Dieses Gesetz seiner durch die Vernunft bestimmten Tätigkeit ist ein *kategorisches* und an sich bestimmendes; es ist der *kategorische Imperativ*, der von allen materiellen Bestimmungsgründen unabhängig ist. (Irgendwelche „Materie des Wollens" d. h. irgendwelche zu erstrebenden Zwecke nennt Kant „Heteronomie der Willkür".) Als kategorischer Imperativ, der rein in der Autonomie des Menschen selbst seinen letzten Grund hat, ist dieses Gesetz ein absolutes und allgemeines und folglich alle Menschen mit gleicher Verbindlichkeit umfassend. Dieses Gesetz

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 127—128.

lautet vermöge der ihm notwendigen Allgemeinheit der gesetzgebenden Vernunft: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

Wir haben in diesem Gesetze den obersten Grundsatz der Kantischen Moral. Gut ist demnach jede Handlung, die diesem Gesetze entspricht, bös jede, die von ihm abweicht. Es zeigt sich nun aber, daß zwischen dem moralisch Guten und dem physisch Guten oder Angenehmen ein zeitlicher Widerspruch besteht. In der Sinnenwelt entspricht sich Tugend und Glückseligkeit nicht. Da Kant nun aber einen notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit annimmt, so zieht er die Folgerung: Es ist ein Postulat der praktischen Vernunft, ein göttliches Wesen als absolut seiend zu denken, durch welches die Ausgleichung dieses Widerspruches allein möglich sein kann.

Das Lob Zieglers, das er Kant ob seiner Ethik spendet, haben wir gehört. Die ganze angezogene Stelle lautet: Der kategorische Imperativ Kants wirkte „wie ein Hagelwetter, wie ein Donnerwort: Das Sittengesetz, das gewissermaßen aus einer andern Welt hereinragt in diese irdische sinnliche Welt der Erscheinung, völlig a priori, völlig ursprünglich und deshalb alle Ansprüche des Menschen auf Glück daniederschlägt und nur das eine gelten läßt, den guten Willen und die Erfüllung der Pflicht aus Achtung vor dem Gesetz ohne, ja gegen alle Neigung, und das deshalb unter Verwerfung der auf Lust gerichteten empirischen Motive alles an dem Einen mißt, ob die Maxime einer Handlung zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugen würde. So hat Kant einer schlaffgewordenen Zeit und Welt wieder Eisen ins Blut geführt.“[1] Und Wundt schreibt: Trotz ihrer „Schwächen hat die Kantische Ethik einen tiefen Einfluß geübt. Sie verdankt dies vor allem der Strenge ihres Pflichtbegriffs, der energischen Abwehr eudämonistischer und utilitarischer Motive.“[2] „In dem Kantischen Pflichtbegriff lebt etwas von

[1] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 22.

[2] Wundt: Ethik 2. Aufl. 370.

dem asketischen Geist der christlichen Ethik."[1] Paulsen hat darüber ein ganz anderes Urteil; er schreibt: „Der Pflichtmensch Kants, dessen Wille lediglich durch die Achtung vor dem Sittengesetz, ohne alle Triebe und Neigungen bewegt wird, ein solcher Mensch wäre kein Mensch mehr, sondern ein unheimliches Gespenst."[2]

Welches Urteil fällt denn nun Deutinger über diese Ethik? Deutinger lobt es, daß durch die Kantische Moral die menschliche Freiheit in eine gewissermaßen freie Beziehung zu allen andern dem Sittengesetz gleichmäßig unterworfenen Wesen gebracht werde, daß sogar eine zukünftige Beziehung des Menschen und seines Handelns zu einem göttlichen Wesen, welches als lohnend und strafend die Ungleichheit des moralischen Bewußtseins mit dem physischen auszugleichen vermöge, mit in das moralische Bewußtsein hineingezogen werde.[3]

Deutinger muß aber aus den schwersten Gründen Kants Ethik ablehnen. Das höhere Wesen, das Kant annimmt, ist einerseits ein absolutes, anderseits aber ein die menschliche Handlung nur in ihren Folgen, nicht aber in ihren Voraussetzungen richtendes Wesen. Das ist schon eine große Mangelhaftigkeit des Systems. Wenn die Freiheit des Menschen einem allgemeinen und notwendigen Vernunftgesetze unterworfen wird, so ist nicht die Freiheit des Willens, sondern die Notwendigkeit der Vernunft das die Handlung des Menschen bestimmende Gesetz. Weiter ist es bei der Allgemeinheit und Notwendigkeit dieses Vernunftgesetzes nicht möglich zu erklären, wie ohne eine vorausgehende Freiheit eine Verschiedenheit der Auffassung desselben in die menschliche Natur eintreten kann. Und dann ist es ebensowenig möglich, auf diese Voraussetzungen hin den Widerspruch zwischen dem physischen Wohl und Weh des Menschen und dem moralisch Guten und Bösen in seinem Dasein zu erklären.[4] Kant weiß also den Ursprung dieser Gegensätze

[1] Wundt: Ethik 2. Aufl. 370.
[2] Paulsen: System der Ethik II. Bd. 34.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 294. [4] Ebd. 294—295.

nicht einmal ihrer Möglichkeit nach zu erklären; er nimmt sie als einfache Erfahrungswahrheiten hin.[1] Er hat „damit nicht einmal seinem eignen Prinzipe der wissenschaftlichen Erkenntnis genuggetan und somit jedenfalls keinen Anspruch auf die Ehre, den Forderungen des menschlichen Bewußtseins überhaupt genuggetan zu haben".[2]

Wir hörten, welchen wohltätigen Einfluß man der Strenge des Kantischen Pflichtbegriffs zuschreibt. Kant aber sagt: Durch Heteronomie, durch von außen stammende Gebote, und sollten es auch göttliche sein, bekommt man „niemals Pflicht, sondern (nur) Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus".[3] Deutinger widerlegt diese Anschauung gründlich. Handelt es sich doch hier um die Zentralgedanken von Deutingers ethischem System! Nach ihm gibt gerade das göttliche Gebot der Liebe beides. Immer wieder sagt und zeigt er: Die Erfüllung dieser Pflicht ist an und für sich schon zugleich Erfüllung alles natürlichen Verlangens und aller Kräfte der menschlichen Natur. Außerdem könnte das Gebot gar nicht Pflicht sein; denn warum auch wohl sollte das Pflichtgebot mehr Berechtigung haben als das uns ebenfalls von Natur aus gegebene Begehren der Lust? Freilich kann die Glückseligkeit als Prinzip der Sittlichkeit Kant nicht genügen, auch das Prinzip Wolffs, die Vollkommenheit, nicht: weil ich bei allen auf Heteromonie des Willens basierenden Prinzipien der Sittlichkeit „etwas tun soll, weil ich etwas anderes will", und also „der Imperativ nur hypothetisch"[4] ist. In der Liebe ist aber beides eins; man liebt nicht, um glückselig und vollkommen zu sein; sondern die Liebe ist eben Glückseligkeit und Vollkommenheit. Das ist der wahre kategorische Imperativ, der uns jedoch nur negativ von Natur aus gegeben ist durch das Freiheitsbewußtsein, positiv aber durch ein göttliches Gebot ausgesprochen werden muß. Die Liebe ist gleich der Pflichttreue, welche Kant

[1] Deutinger: Moralphilosophie 295. [2] Ebd.
[3] Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga 1875) 73 s.
[4] Ebd. 88 ss.

fordert, die höchste Opferung, Negation des Subjektes, alles Begehrens und Wünschens, aber auch die höchste Position desselben, nämlich allein wahre Seligkeit. „Die Liebe ist die höchste Position des eigenen Ichs in der höchsten Negation, die höchste Selbstsetzung in der höchsten Selbstverleugnung. Die Liebe verneint die Natur und bejaht sie ebendadurch in der Region der Freiheit, macht das Leben erst dadurch wahrhaft naturgemäß, daß sie das Begehren über das natürliche Bedürfnis erhebt."[1] Die umwandelnde Kraft der Liebe kennt Kant aber nicht. Ein Mensch, sagt er, der aus natürlicher Neigung Wohltaten erweise, handle nicht tugendhaft, wohl aber der, den die Natur nicht zum Menschenfreunde geschaffen, und der doch wohltätig sei.[2] Auch dieser Satz ist, wie die meisten ethischen Bestimmungen Kants, nur eine halbe Wahrheit d. h. ebenso falsch als wahr. Das bloße Negative ist mit dem Positiven verwechselt. Die bloß natürliche Neigung die allerdings nur eine Art von Selbstsucht ist, ist verwechselt mit dem Handeln, welches nicht aus bloß natürlicher Neigung entspringt, mit der Tugend. Die Neigung soll eben aus dem Naturzustande umgewandelt werden zur bleibenden Willensrichtung in der Liebe, in welcher Pflicht und Neigung eins sind.[3] Wir haben hier, wie gesagt, den Grundgedanken der Deutingerschen Ethik.

Mit Kant geht die ganze neuzeitliche, christentumsfeindliche Philosophie: Natürliche Moral! Sittlicher Idealismus! Das Unterfangen ist widerspruchsvoll und unnatürlich zugleich. Die religionslose Ethik, wie sie diese Philosophie der Neuzeit verkündet, sie beherrscht aber auch sonst die Literatur, sie ist in weiten Kreisen zur Lebensanschauung geworden; doch sie ist und bleibt widerspruchsvoll und unnatürlich. Deutinger weist z. B. hin auf Goethes Faust. In ihm ist ja so recht das Wollen der Neuzeit ausgesprochen. Natur oder Gnade, Notwendigkeit

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 453.

[2] Erdmann: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant (1848) I, 186.

[3] Vgl. Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 685.

oder Freiheit, das ist die letzte Frage des Lebens. Das Christentum nun versichert: Der Mensch ist frei; sein Gehorsam gegen Gott ist freie Liebe; er ist nicht Knecht, sondern Freund Gottes; er hat die Macht, alles zu vollbringen und selbst Berge zu versetzen, wenn er die Kraft des Glaubens besitzt. Was aber die christliche Offenbarung im höchsten Sinne der subjektiven und objektiven Vereinigung mit Gott verheißt, das ist in Goethes Faust von dem Menschengeiste in kecker Eigenwilligkeit ohne die objektive Religion gefordert. Die prinzipielle Wahrheit des Christentums scheint so wohl in ihrer letzten Tiefe genommen, aber der Gedanke des Christentums ist in der Tat zur Negation des Ausgangspunktes, zur Negation des eigenen einheitlichen Prinzips gemacht. Die Religion ist nicht mehr Religion, sondern unmittelbare Menschenvergötterung; der Mensch will nicht Gott ähnlich werden, sondern an sich und von der Natur aus Gott gleich sein. Daher der tiefe Widerspruch des Eigenwillens mit der Freiheit.[1]

Welches ist die Folge? Der Mensch, der sich erheben wollte über die Erde, fällt unter sie. Deutinger sieht in Goethes Dichtung eine furchtbare Wahrheit. Faust will von der Natur in der Natur frei sein. Und was erreicht er? Er übergibt sich einem bösen Prinzip, das alle Erhebung über die Natur herabzieht unter die ursprünglich noch freie Naturanlage durch Zweifel, Spott und gemeinen Unglauben zuerst an Gott, dann an den Menschen, dann an sich selbst. Das böse Prinzip des Lebens, das in der Dichtung als verkörperte Wirklichkeit vor den übermütig Strebenden hintritt, betrügt ihn durch sein eigenes, grundloses Streben, das durch die Unfreiheit des ungezogenen Dranges die Freiheit erringen will. Der nach absoluter Freiheit ringende Mensch sieht sich am Ende in den Banden der Naturnotwendigkeit, in den Banden der Unfreiheit gefangen. Der Mensch, der alles will aus sich selbst, gelangt notwendig zur gänzlichen Unmacht alles selbständigen Wollens.[2]

[1] Deutinger: Poetik 580. [2] Ebd.: 580—581.

„In diesem tiefen Widerspruch der Natur und Freiheit ringt Goethes Faust; ein Bild der höchsten subjektiven Verlassenheit der menschlichen Natur.“[1] Schön sind die Bemerkungen, die Deutinger daran knüpft, und richtig die Konsequenzen, die er daraus zieht. „Alles Ringen, sagt er, mit dem eigenen Geist stellt sich auf diesem Boden als eine reine Kreisbewegung dar, ist ein Luftsprung, durch den der Mensch nie über die Erde und noch weniger über sich selbst hinauskommt. Nun würde aber der Mensch nicht ringen mit seinen eigenen Kräften, wenn er nicht über sie hinauswollte. Also will er notwendig ein anderes als sich. Das Mittel seines Strebens kann nicht auch sein Ziel sein. Er will aus der Natur hinaus und zu Gott, aus der Notwendigkeit zur Freiheit. Aber um sich wahrhaft von jeder Not frei zu wissen, will er die Macht, über die Not zu gebieten. Frei ist nur der Herr. Da ich die Natur nicht ablegen kann, so bin ich nur dann frei von ihr, wenn sie meinem Willen untertänig geworden ist.“[2]

Wir sehen in Goethes Dichtung weiter: Faust will die Macht, aber nicht auf dem Wege des Gehorsams gegen den Willen, der die Natur in ihren höchsten Potenzen beherrscht, sondern unmittelbar und aus sich selbst. Und was geschieht? Das böse Prinzip tritt als Mephistopheles, als höhnender Geist der menschlichen Ohnmacht hinzu. Dieser macht dem Faust alle Künste des Betruges vor, wodurch der Mensch Zeit und Raum und die irdischen Gesetze überwunden zu haben scheint. So sucht er ihn gerade mit dieser Täuschung, mit dem Blendwerk der Macht, die doch nur Unmacht ist, von dem Ringen nach wahrer Freiheit abzuhalten. Darum weist er ihn auf den Besitz, auf den Genuß hin. Durch Künste soll die Kraft, durch Vergessenheit des Zweifels im Genuß die Erkenntnis übertäubt werden. Die Folge aber ist: Faust, ein Bild der falschen Subjektivität, die aus reicher, natürlicher Ausstattung einem höhern Leben entgegenstrebte und dieses in der Eigenwilligkeit und Unwilligkeit des

[1] Deutinger: Poetik 581. [2] Ebd.

ohne objektive Leitung einseitigen Strebens verlor, geht in diesem Blendwerk unter.[1]

Wir sehen weiter: Dem Aberwitz der Gedankenlosigkeit und gemeinen Gewohnheit in dem gänzlichen Vergessen aller höhern verständigen Besinnung, wie sie in Auerbachs Keller ihm entgegentritt, widerstrebt Faust. Ebenso ekelt ihn der Aberwitz der menschlichen Phantasie in dem wahnsinnigen Spuk der Hexenküche an. Aber der Gewalt des sinnlichen Zuges, der mit dem seelischen Drange der Natur sich verbunden hat, vermag er nicht zu widerstehen. Faust, der sich über das arme Gretchen so erhaben fühlende Faust, wird zum schwachen, willenlosen Kinde. So haben die entgegengesetzten Anfangspunkte in diesem Widerstreit der Kräfte zum entgegengesetzten Ende geführt.[2]

Deutinger muß vorerst folgendes Resumé aussprechen: Mit Recht siegt endlich das böse Prinzip. Ein Mann, der in dieser Lage sich nicht besinnt, über den hat das Böse eine Macht gewonnen, die kaum mehr zu zerreißen ist. Die Freiheit ging gänzlich in Erschlaffung des Willens verloren, die unentschiedene Natur ward schuldbeladen, die seelische Anlage ward zum bösen Zwange, der jeden Aufschwung des Geistes mit schwerer Kette an den Boden, an die Not und Sünde fesselt. So endet Faust.[3] Deutinger weist nun aber auch auf die allgemeine Wahrheit hin, die unter dem Bilde des Faust verborgen ist. Er sagt: Das Leben des Faust sei das Leben der Zeit, die sich selbst überlassen, dem Prinzip der Negation verfallen sei. Mephisto sei der religiöse Kritizismus in seiner rein negativen Tendenz. Machtlos, selbst zu bauen, könne dieser nur vernichten und hasse in der Vernichtung sich selbst, eben weil sein Werk doch nie ganz zustande komme und, gerade wenn er auf der höchsten Spitze seines negativen Triumphes angekommen sei, sich die höhere Kraft des positiven Lebens um so mächtiger offenbare. Unter den Täuschungen des negativ bösen Prinzips gingen die natürlichen Anlagen des Menschen, die im Faust sich dar-

[1] Deutinger: Poetik 581. [2] Ebd. 582. [3] Ebd.

stellen, nach und nach zugrunde. Solange hier nicht das Bewußtsein der Negation eintrete, solange noch eine Naturnotwendigkeit vorhanden sei, in der das subjektive Streben noch mit sich selbst zu tun habe, mit Ausbildung seiner Kräfte sich beschäftige, trete dieses Prinzip des Bösen noch nicht als wirklich lebendige, äußere Kraft hervor. Gut und bös sei noch unentschieden in der Natur. Wenn aber die subjektiven Kräfte an der Grenze ihres Strebens angekommen seien, dann trete der Gegensatz entschieden hervor. Entweder müssten sie dann, zum Gefühl ihrer Macht und Unmacht gelangt, zur objektiven Wahrheit zurückkehren, ohne deswegen ihre bisherigen Errungenschaften aufgeben zu müssen, oder sie müßten sich mit Wissen und Willen gegen alles Bestehende wenden. Noch teile sich Licht und Finsternis in das menschliche Streben; an jenem Punkte aber trete das Böse persönlich dem natürlichen Streben entgegen.[1]

Im 2. Teil des Faust sucht der Dichter wohl eine Rettung. Aber Deutinger sagt, wer den ersten Teil richtig gefaßt habe, der werde in diesen Bildern, die der Dichter gewaltsam herbeizieht, nur Versuche des Mephistopheles erkennen müssen, um den Faust im äußern Blendwerk zu umgaukeln und ihm nicht Zeit zu lassen, zur Besinnung zu kommen. Auch der Homunkulus könne nur als Irrlicht erscheinen; und die Vermählung des deutschen Doktors mit der griechischen Schönheit sei eine offenbare Täuschung, die der Dichter nimmermehr hätte benützen sollen, sich und die Leute zu überreden, der daraus entspringende Flattergeist sei ein liebenswürdiger und guter Genius. Dann ende die ganze Szenerie mit einer Kulturgeschichte, die aufs allerwenigste höchst prosaisch sei, außerdem aber bloß den alterschwachen und tyrannischen Eigensinn des alten, vielgenarrten Doktors und seine allerhöchste Untauglichkeit für ein seliges Leben der Liebe, der Begeisterung und des hohen geistigen Sehnens weit eher beweise, als sie die seltsame Szene des Diebstahls seiner Seele durch allerliebste, leckerhafte Engelgestalten rechtfertige.[2]

[1] Deutinger: Poetik 582—583. [2] Ebd. 584.

Gothe hat damit wohl sein eigenes Leben geschildert. Aber noch mehr als das! Goethe ist hier eine ganze Generation in einer einzigen Person. Er ist der Dichter seiner selbst und in sich seiner Zeit und in seiner Zeit der Dichter aller Zeiten in ihrer natürlichen, sich selbst überlassenen Entwicklung. Goethe ist daher auch der Mittelpunkt der neueren deutschen Poesie. In ihm laufen alle einzelnen Richtungen dieser Zeitentwicklung in ihrem einfachen poetischen Ausdruck zusammen. Er hat im Faust die höchste Frage der Zeit berührt und sie in ihrer höchsten Tiefe aufgegriffen.[1] „Freiheit und Natur widerstreben sich im Faust als Notwendigkeit und Willkür, aber sie finden sich nicht in der freien Liebe. Die erstere ist Naturglut, seelisches Leben, die letztere geistige, aber subjektiv und individuell geistige Kraft. Würden sich beide unterscheiden, so könnten sie sich auch wieder vereinen. Allein das Gesetz der Hypothese oder der notwendigen Verbindung läßt es nicht zu dieser Erkenntnis des Unterschiedes kommen. Das erste Gesetz der mittelalterlichen Bildung war blind für den notwendigen .Zusammenhang, das zweite der hypothetischen Notwendigkeit ist blind für den Unterschied und darum für die wirklich freie Einheit. Der Dualismus kann nur im dritten Gesetz des Denkens, welches zugleich Gesetz des Lebens ist, in der mittelbaren, abhängigen Verbindung zur wirklichen Einheit kommen."[2] Die laute, eindringliche, hochwichtige Lehre, die wir hier empfangen, ist diese: Nur die freie Einheit des Willens mit dem göttlichen Willen, kann den Menschen beseligen. Die Erlösung, die Beseligung, die vollständige Beruhigung ist erst da, wenn der Mensch auch eines höheren Zieles seines Lebens sicher ist. Diese Sicherheit liegt aber höher als die persönliche Einheit aller geistigen Kräfte, weil der Mensch mit allen Kräften erst nach diesem Ziele, das über der Zeitlichkeit liegt, ringen muß. Durch die entgegenkommende Hilfe eines höheren Wesens vermag der Mensch die natürlichen Kräfte von der Mangelhaftigkeit ihrer

[1] Deutinger: Poetik 585. [2] Ebd. 586.

bloß natürlichen Triebe freizumachen und so in Einigung mit einem höheren Willen selig zu werden. Diese Beseligung seiner Kräfte durch Verbindung mit dem höchsten Wesen ist für den Menschen das Ziel alles Strebens. Dieses Ziel allein kann seiner Freiheit und somit auch seiner Natur genügen. Ohne Vertrauen auf die Hilfe eines höhern Wesens, ohne Glauben und Religion ist dieses Ziel für ihn ein unerreichbares.

Goethe hat auch in Iphigenie, um nur noch eines seiner Werke zu nennen, den Versuch einer rein natürlichen absoluten Moralität gemacht. Deutinger sagt in aller Kürze: Beide Lösungen, die der Dichter versucht, lassen den Stachel des Widerspruches zurück und sind Offenbarungen und Hinweisungen auf ein höheres Prinzip, als der Dichter selbst dabei wollte.[1] Neudecker begründet das Urteil Deutingers näher. Es ist so recht der Geist Deutingers, der aus dessen Worten spricht, in welche wir auch das Endurteil Deutingers über die ganze moderne Ethik fassen dürfen. Es erweist sich, sagt Neudecker, „daß dieser höchste sittliche Idealismus nicht bloß widernatürlich ist und nur durch eine Fiktion in die menschliche Natur hineingelegt werden kann, sondern daß er auch als — unvernünftig erscheint, wenn er ohne Beziehung zu einer höchsten Macht bleibt, die dem sittlich guten Menschen den Segen seines Tuns als dauernde Rückwirkung auf seinen eigenen Zustand sichert, wie sie von der Vernunft gefordert wird. Denn es widerspricht der Vernunft, daß Vernichtung oder inneres Elend die Wirkung der Sittlichkeit und das Gegenteil die der Unsittlichkeit sei. Und ebendeswegen muß diese höchste Macht als an sich heilig gedacht werden; heilig kann aber nicht das Notwendige, nicht das unabänderliche Fatum, nicht die Natur- und auch nicht die Vernunftnotwendigkeit, sondern nur das Freie, also nur ein Wille sein. Folglich muß die höchste Macht als höchster Wille gedacht werden, der deswegen, weil er allein an sich heilig ist, allweise und damit allein vor dem Forum

[1] Deutinger: Poetik 588.

der Vernunft zur Allmacht legitimiert ist; eine unheilige Allmacht wäre ein entsetzlicher Gedanke, wenn sie denkbar wäre. Hierin ist die Denknotwendigkeit des Zusammenhanges von Moral und Religion begründet: ohne solchen Zusammenhang verliert die Sittlichkeit im letzten Grunde den Charakter der Vernünftigkeit. Und dies ist der letzte, der feinste Selbstwiderspruch, der in der religionslosen, natürlichen Moralität steckt, wie sie in der Iphigenie so ätherisch duftig gezeichnet ist. Es hilft eben kein Flug der Phantasie und keine Kraftleistung dialektischer Kunst: ein auf sich selbst, auf die eigene arme und ohnmächtige Menschennatur gestellter „sittlicher Idealismus" birgt einen unheilbaren Widerspruch in sich."[1] Das neue religionslose Sittlichkeitsideal ist und bleibt also mit dem Widerspruch behaftet. Nicht Selbsterlösung, nicht Fremderlösung, sondern beides wirkt zusammen, führt den Menschen zu seinem Ziele. Schiller tut in der Jungfrau von Orleans einen hohen Griff in das Bewußtsein der Geschichte, sagt Deutinger, es ist „die poetisch ausgesprochene prophetische Hinweisung auf eine höhere Freiheit, in der der Mensch nicht im dunkeln seelischen Drange zum Handeln genötigt wird, sondern in freier Kraft das vollbringen soll, wozu die natürliche Anlage in seine Seele gelegt ist und die äußere Veranlassung ihm objektiv mahnend entgegentritt, so daß individuelle Willkür und allgemeine Anlage in der persönlichen Freiheit, seelische und subjektive Kräfte in derselben Einheit des Willens und die wahre Freiheit dieses einheitlichen Willens in seinem zugleich subjektiven und objektiven Verhältnisse erscheint".[2] Und es gilt nicht bloß für das Drama, sondern für das Leben selbst, wenn Deutinger fortfährt: „Das Drama in dieser höheren Einheit der Gewinnung seiner selbst, in dem Aufgeben seiner selbst, der Erhebung des Geistes durch die Seele und der Erbauung der Seele durch den Geist, indem beide in einer

[1] Neudecker: Der Widerspruch in Goethes Iphigenie 21—22.
[2] Deutinger: Poetik 592.

höhern Bestimmung sich finden, dieses höchste Verständnis des innern Zusammenhanges der natürlichen und übernatürlichen Bestimmung des Menschen, das in der Geschichte sich offenbaren muß, ist einer spätern Zeit vorbehalten, die einen tiefern Blick in die wahre Einheit des christlichen Glaubens und Hoffens getan und die höchste Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Erlösers durch den stets lehrenden Heiligen Geist innerlich verstehen gelernt hat."[1] Die christliche Ethik also, die Ethik mit metaphysischer Sanktion sowohl nach Ursprung als nach Zweck, das theonome und theozentrische Sittlichkeitsideal wird von der Geschichte des geistigen Ringens als Lösung des ethischen Problems erkannt.

[1] Deutinger: Poetik 592.

III.

Positiver Teil:

Die sittliche Betätigung der Religion.

Wundt schreibt in seiner Ethik: „Eine Weltanschauung, die . . . länger als ein Jahrtausend eine zwingende Macht über die Geister ausgeübt hat, der auch die größten und unabhängigsten Denker sich fügen mußten, ist sicherlich eine der wunderbarsten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Die Lösung dieses Rätsels liegt vor allem in der Macht des ethischen Grundgedankens der Liebe und Gnade."[1] In der Tat ist die Liebe das Zauberwort. Deutinger sagt: Die „Unendlichkeit und Herrlichkeit der Liebe ist der Triumph und die Freude des Christentums."[2] Und wieder: Das Gebot der Liebe hat das Christentum zur Ausnahme von der ganzen übrigen Welt gemacht.[3] Ein andermal: Mit diesem Gebote hat das Christentum nicht nur bei seinem Eintritt in die Welt dieselbe verändert, umgestaltet und erneuert, es muß auch so fortwirken, solange die Welt besteht.[4]

Das Christentum ist die Religion der Liebe. Die Menschwerdung Gottes ist Liebe, und die Aufgabe der Menschheit sieht das Christentum in der Erfüllung der Liebe. „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften; deinen Nächsten aber wie dich selbst." Diese Liebe, wie sie das Christentum fordert und wie sie im Gottmenschen sich offenbart, diese Liebe, in welcher die ganze Welt- und Menschengeschichte ihre Erklärung findet und ihre Wiedergeburt

[1] Wundt: Ethik 2. Aufl. 299.
[2] Deutinger: Reich Gottes III, 125. [3] Ebd. 519. [4] Ebd. 127.

feiert, ist, wie Deutinger sagt, „das einzige, höchste, objektiv und subjektiv bestimmte Sittengesetz“,[1] erfüllt die notwendigen Anforderungen des menschlichen Bewußtseins in allen Beziehungen,[2] ist also die Lösung aller ethischen Fragen und Probleme.

Was ist Liebe? Deutinger gibt uns zur Antwort: Es gibt kaum ein Wort, das in so vielen und sich scheinbar ausschließenden Bedeutungen gebraucht wird. Man spricht „von einer vernünftigen und unvernünftigen, von einer besonnenen und leidenschaftlichen, platonischen und ehelichen, irdischen und himmlischen, zeitlichen und ewigen, von einer reinen und unreinen, heiligen und unheiligen, edlen und gemeinen, von einer tierischen und englischen, menschlichen und göttlichen Liebe“.[3] Das Wort ist den meisten Mißverständnissen ausgesetzt. Doch das eine bleibt bei allem Mißbrauch gewiß, daß man mit dem Worte Liebe den letzten geheimnisvollen Beweggrund alles freien Handelns bezeichnen will.[4]

Wo ist also Liebe? Aus der gegebenen Definition folgt, daß niemand wahrhaft lieben kann als Gott allein. Das Geheimnis der Liebe ist die verborgene Wesenheit des göttlichen Lebens. Liebe bezeichnet das Geheimnis und die Tiefe und Unermeßlichkeit des in Gott verborgenen Lebens.[5] Der Mensch in seiner Abhängigkeit, in seinem Mangel kann erst lieben, wenn er zuvor Liebe gefunden und empfangen hat.[6] Oder um diese Tatsache zu begründen: „Der Mensch, welcher persönlich ist und frei, hat von Natur aus nichts zu geben, muß erst selbst sein Leben ergreifen und alles zur Bereicherung desselben benützen. Er kann von Natur nicht lieben, sondern bloß begehren und erwerben wollen. Wo uns ein Unendliches vorschwebt, in der Natur, finden wir die Liebe nicht, weil diesem Unendlichen die Freiheit fehlt, und wo wir persönliches Leben sehen, da fehlt die Macht zu lieben, weil die

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 336. [2] Ebd. 317.
[3] Deutinger: Reich Gottes III, 360. [4] Ebd. 361.
[5] Ebd. 361—362. [6] Ebd. 362.

Unerschöpflichkeit fehlt. Im Menschen ist nur Begierde, Sehnsucht, Verlangen nach Liebe, aber die Kraft zu lieben ist nicht von Natur aus in ihm. Gott allein ist die Liebe."[1] Der Geist, der subjektiv, selbständig, naturkräftig geworden ist, ist darum noch nicht wahrhaft frei geworden. Er liegt in den Banden der Notwendigkeit und fällt ihr zum Raube, weil er nur das Notwendige kennt, nur mit der Natur, aber nicht mit Gott und der Freiheit eins geworden ist. Wahrhaft frei ist der Mensch nur in Einheit mit der freien göttlichen Liebe.[2] „Das höchste Gesetz der Freiheit ist die Liebe."[3] „Nur die Liebe tut das, was sie tut, aus innerem wahren Belieben. Alle andere Liebhaberei ist nicht freie Kraft des Geistes und Willens, sondern über unseren Willen herrschende natürliche Neigung oder Begierde."[4] Die Liebe, „die Vollendung der Freiheit", ist also ursprünglich nur in Gott.

Wo ist diese Liebe zu finden? Das Christentum allein offenbart und schenkt dieselbe und macht fähig zu lieben. Nur im lebendigen Christentum, sagt Deutinger, ist die Befreiung und Erlösung der Zeit, der wahre Fortschritt zu suchen. Nur die Liebe, die in ihm sich offenbart, löst alle Bande der Notwendigkeit, nur sie kann wahrhaft freimachen. Diese Liebe sei aber doch zugleich gegründet in tiefster Notwendigkeit des menschlichen Wesens und darum die höchste Freiheit desselben.[5] Das Prinzip der Liebe konnte nicht auf spekulative Erkenntnis hin in die Geschichte eintreten. Die große Voraussetzung, der objektive Anhalt, dessen es bedurfte, war die Offenbarung, Deutinger meint sogar in seinem Optimismus, die Menschwerdung Gottes. „Wenn ich meinen Willen mit dem göttlichen vereinigen soll, so muß ich diesen als einen zuvor mich liebenden und mir sich offenbarenden erkennen. Der Mensch kann Gott nur lieben, wenn Gott sich ihm liebend offenbart."[6] „Die Verbindung des Menschen mit Gott kann nicht der Mensch

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 354.
[2] Ders.: Bilder des Geistes II, 61—62.
[3] Ders.: Reich Gottes III, 425. [4] Ebd. 397.
[5] Ders.: Bilder des Geistes II, 62. [6] Ders.: Moralphilosophie 336.

aus eigener Kraft herstellen; sie muß von Gott selbst ausgehen und in der Offenbarung der vollkommensten göttlichen Liebestat besiegelt sein."[1] Des Besitzes dieser Offenbarung darf sich nun aber tatsächlich das Christentum und nur das Christentum rühmen. Um das Gebot der Liebe zu verkünden und es in der denkbar höchsten, wunderbarsten Weise zu erfüllen, ist der Sohn Gottes Mensch geworden. Der Zweck der Menschwerdung ist die vollkommene Offenbarung der göttlichen Liebe. Das möchte denn auch als die einzig genügende Antwort auf die alte Frage der Theologen erscheinen, warum Gott Mensch geworden.[2] Einen herrlichen Gedanken spricht Deutinger in dieser Beziehung aus! In der menschgewordenen Gottesliebe hat die ganze Unendlichkeit ihren geistigen Mittelpunkt, sie ist nicht mehr bloß ein Unerfaßbares, Unerschöpfliches, Unendliches, das ewig unbegreifbar und unerreichbar außer uns liegt, sondern zugleich auch ein uns Nahes, in unserer Freiheit und persönlichen Lebenskraft Erfaßbares. Diese Liebe ist die innere Lebenssonne, die allen Kräften der geistigen Natur erst ihr Ziel, ihre Bedeutung und ihre höhere Würde verleiht. Das Unendliche ist nun ein Einfaches, in einem uns faßbaren Punkte Begreifliches, und wir können, wenn auch nicht dem Sein nach, doch in der Liebe mit dem Unendlichen und Göttlichen eins werden.[3]

Was bewirkt die Liebe? „Das Gebot der Freiheit und Liebe ist das Angebot des höchsten geistigen Gewinnes."[4] Eben hörten wir es bereits schön mit wenigen Worten. Sagen wir es nochmals in breiterer Ausführung. Die Liebe, sagt Deutinger, ist vor allem das höchste subjektiv bestimmte Sittengesetz.[5] Die Liebe, die der Mensch bei Gott findet, führt ihn zur höchst möglichen Vollendung der menschlichen Natur,[6] in ihr erscheint dem Menschen ein freies Ziel, nach dem alle Kräfte des Menschen ringen, in welchem alle ihre Lösung, ihre Versöhnung und königliche Würde finden.[7]

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 519. [2] Ebd. 124.
[3] Ders.: Bilder des Geistes III, 404—405. [4] Ders.: Reich Gottes III, 414.
[5] Ders.: Moralphilosophie 336. [6] Ebd. 339. [7] Ders.: Siloah II, 662.

Deutinger begründet dies näher: „Alle subjektiven Kräfte des Menschen streben aus der Unvollkommenheit ihres natürlichen Zustandes nach einer durch die Freiheit möglichen Erhöhung und Vollendung. Diese Vollendung kann demselben nur durch die Freiheit und also auch nur in der Freiheit gewonnen werden. Nur dadurch also, daß der Mensch mit Freiheit an eine höhere Freiheit sich anschließt, kann die seiner Natur inhärierende Unfreiheit aufgehoben werden. Wenn er aber einer höhern Freiheit sich anschließen will, so muß er notwendigerweise durch die Einheit des bestimmenden Willens, die höchste Freiheit zum Ziele seiner Liebe sich zu wählen, bestimmt werden, weil nur die höchste eine vollkommen einheitliche und überhaupt eine vollkommene Freiheit sein kann."[1]

Nur durch die persönliche Liebe des freien Willens zu einem höchsten einheitlichen und persönlichen Wesen kann der natürliche Drang des Menschen nach Erkenntnis seine wahre Erfüllung finden. Die Liebe Gottes ist daher die wahre Philosophie.[2]

Die Ahnung eines höhern Lebens, wie sie in der Kunst (Können) sich offenbart, ist in ihrem letzten Prinzip gleichfalls die Erinnerung an die Möglichkeit der Liebe des Höchsten.[3] Indem „diese Macht über die Natur ihren Grund in einer übernatürlichen, durch die Freiheit dem Menschen innewohnenden Macht hat, wird sie im Gegensatz mit dieser Natur in höchster Wesenheit als das rein Übernatürliche und an sich Freie bestimmt werden müssen, durch welches alle Natur in ihren eigenen Gesetzen bestimmt wurde. Die höchste Macht des Menschen über die Natur liegt daher offenbar in der Vereinigung seines Willens mit dem an sich freien über die Natur schaffend und erhaltend regierenden Willen. So wie in dem Menschen das natürliche Bewußtsein irgendeiner Macht über die Natur liegt, kann dieses Bewußtsein nur in der möglichen Liebe Gottes seinen Grund und in der wirklichen Liebe Gottes sein Ziel haben."[4] Also auch die Kunst lebt von der Liebe Gottes.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 336—337. [2] Ebd. 337. [3] Ebd. 338. [4] Ebd.

Ist das Erkennen und das Können zugleich im höchsten Prinzip durch die Liebe bestimmt, so ist es noch in erhöhter Weise das menschliche Handeln. Der Mensch handelt nur, inwiefern er die äußeren Dinge nach einer durch ihn selbst gewollten Absicht gebrauchen kann. Die Möglichkeit seines Handelns liegt daher nur in der Möglichkeit, von der Natur ab und in letzter Linie auf ein freies höchstes Ziel hinsehen zu können, weil nur in dem Höchsten, unmittelbar Einen und Persönlichen das Absehen von der Mittelbarkeit und von der Bedingung des Bedingten aufhören kann.[1] Die Ethik hat demnach ihren Ausgang in der Möglichkeit der Liebe des Höchsten und ihre Vollendung nur in der wirklichen Liebe desselben.

Sämtliche wesentlichen Kräfte des Menschen finden in der Gottesliebe also ihre Erfüllung. Das höchste Gesetz der persönlichen Freiheit ist die Liebe zu einem höheren, persönlich liebenden Wesen. Ohne Möglichkeit der Liebe keine Freiheit, keine Tätigkeit und keine mögliche Entwicklung. Diese Liebe ist zuerst persönliches Bedürfnis im Menschen. Der Mensch will aber nicht bloß genötigt sein, er will auch in seiner Erkenntnis eine Freiheit und ein gewolltes persönliches Verhältnis zu einem andern Willen. Er will glauben, und wenn er nicht ein solches Verhältnis wollte, wenn er nicht glauben könnte, wie Deutinger immer wieder betont, so könnte er gar nicht wollen, nicht streben, nicht denken, und er hätte mit dem einen auch das andere, die notwendige Basis des Denkens eingebüßt, weil da keine Basis einer Bewegung ist, wo keine solche Tätigkeit selbst stattfindet. Durch die Liebe wird „ein göttliches Moment in das Subjekt eingeführt, und die subjektiven Kräfte werden durch dieselbe erhöht und in den Kreis einer freien und göttlichen Kraft eingeführt. Diese Erhöhung des ganzen Subjektes muß notwendigerweise auf alle Geistestätigkeiten zurückwirken und das Zentrum mit der Peripherie zugleich in den Kreis einer höheren Organisation einführen. Vernunft und Gefühl

[1] Deutinger: Moralphilosophie 338—339.

erhalten nun erst ihren wahren Inhalt und der Verstand den rechten Ausgangspunkt seiner Bewegung; und alle jene drei Potenzen werden nun aus bloßen Kräften zu Eigenschaften eines höheren Tuns, zu Tugenden, und die Gesetze der subjektiven Beschränktheit sind nun zwar nicht völlig aufgehoben, aber doch durch höhere ersetzt, wie die Gesetze der Mechanik in jedem Organismus."[1] In dem Gebote der Liebe wird also „jegliche menschliche Kraft zur höchsten Vollendung geführt; in ihm ist Zeit und Ewigkeit zur seligen Einheit verbunden".[2]

Die Liebe ist, wie das höchste subjektiv bestimmte Sittengesetz, so auch das höchste objektiv bestimmte. Alle objektiven Beziehungen des Menschen werden durch diese Liebe und nur durch sie allein erfüllt.

Zunächst Gott gegenüber. Deutinger sagt: Das höchste Objekt kann von dem Menschen nur innerlich durch die höchste Kraft der Freiheit, durch die Liebe, zum Gegenstand alles freien Strebens gemacht werden,[3] durch die Liebe, welche keine blinde, unvernünftige, grundlose Lebensäußerung ist, sondern die ihres Grundes und Zieles sich bewußte Kraft der Freiheit.[4] Das Höchste, was der Mensch besitzt, ist zugleich das einzige, was er für sich allein besitzt, nur in dem Willen ist er unabhängig. Wenn er nun diesen Willen einem andern sich ihm offenbarenden Willen unterwirft, weil er will, ohne daß er dazu irgendwie gezwungen werden kann, so ist dies die höchste und einzig freie Macht in ihm, ist die wirkliche Offenbarung seiner Freiheit, ist Liebe. Sobald er sich nun nämlich vor dem persönlich höheren Willen eigensinnig verschließt, hat er kein Objekt mehr, mit dem er frei sich verbinden könnte, weil eine freie Einigung des Willens nur dann eine vollständig freie sein kann, wenn sie der Freiheit außer sich begegnet. Eine solche Einigung allein ist ohne natürliche Schranke, ohne Zwang von irgendeiner Seite

[1] Deutinger: Entwurf zur Psychologie (Vgl. Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 76).

[2] Ders.: Reich Gottes III, 523.

[3] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 212. [4] Ebd. 225.

her, ist freie Liebe. Liebe ist daher nur da, wo eine vollkommen freie Willensbestimmung für eine einheitliche Freiheit außer ihr besteht. Die Liebe ist die Verbindung des persönlichen Lebens mit dem persönlichen Leben durch den Willen.[1] Zu Gott, dem absolut freien und liebenden Wesen, kann also der Mensch offenbar keine höhere Beziehung haben als die Einigung seines kreatürlichen Willens mit dem göttlichen Willen durch die Liebe. Durch sie und durch sie allein kann er alles dasjenige, was Gott absolut ist und will, in kreatürlicher Weise in sich aufnehmen wollen und in einem gewissen Sinne auch sein. Der Mensch kann nie als kreatürliches Wesen mit Gott seiend eins werden, aber er kann durch den Willen in der Liebe Gottes mit der Liebe desselben zu den Geschöpfen eins werden. Diese Liebe ist daher die höchste Einigung des Menschen mit Gott, darum aber auch die höchste Vollendung des menschlichen Wesens; denn der Mensch kann durch dieselbe in allen seinen freien Lebenskräften mit dem göttlichen Leben sich vereinigen und in allem, den Ursprung und die Natur allein ausgenommen, mit Gott eins werden. Der Mensch kann nie in dem göttlichen Wesen so untergehen, daß er seines eigenen Wesens und seines Selbstbewußtseins dabei verlustig werden könnte. Denn nicht durch sein Wesen, sondern nur durch seinen Willen vereinigt er sich in der Liebe mit Gott. Eine Vereinigung durch die Liebe ist eine ewige Bewahrung des eigenen Wesens und des unterschiedenen Seins, weil ich nur insofern lieben kann, als ich ein eigenes, meiner Liebe mir bewußtes Wesen bin. Darin aber liegt die Unendlichkeit und Seligkeit der Liebe Gottes, daß der Mensch, Gott liebend, nicht Gott ist und doch Gott hat, so daß er alles, was Gottes ist, liebend besitzen kann und in diesem Besitz doch des eigenen Wesens sich erfreuen mag.[2]

Die Liebe erfüllt ferner die Beziehungen des Menschen gegenüber der übrigen Schöpfung. Die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 335. [2] Ebd. 340—341.

Gottesliebe macht den Menschen zum Heiland der Natur. „Die Erde hat keinen Zweck, wenn sie nicht in der Schöpfung zu einer persönlichen, freien Erkenntnis Gottes erhoben wird, und der Mensch hat keinen Zweck auf Erden, wenn er nicht die Erlösung und Vollendung der Erde, die Vereinigung derselben mit dem höheren geistigen Lichtleben durchführen soll."[1] Die von Gott für den Menschen geschaffene Natur könne also, meint Deutinger, keinen Zweck haben, als dem Menschen Mittel seines höchsten Zweckes, Mittel seiner Liebe Gottes zu sein. Sobald der Mensch seiner eigenen Bestimmung entgegenhandle, verletze er auch die Natur. Je wahrer und lebendiger aber die Liebe Gottes in ihm lebe, um so mehr erfülle der Mensch das höchste Gesetz der Natur. Die Natur könne er zwar, weil sie bloßes Mittel sei, nicht in ihrer Natürlichkeit und Unfreiheit lieben, aber er könne sie doch als Mittel mit sich einigen und lieben, inwiefern sie mittelbar mit seiner Liebe eins sei.[2] Der Mensch täuscht sich darum auch, wie Deutinger oft betont, der glaubt, Gott zu lieben, ohne daß er die höchste Vervollkommnung seiner natürlichen Kräfte anstrebt, ohne daß er das natürliche Gesetz des eigenen Lebens erfüllt.

Die Gottesliebe verbrüdert auch den einzelnen Menschen mit dem ganzen menschlichen Geschlechte. Der Mensch muß jede freie Persönlichkeit außer sich in diese Liebe mit einschließen. Aus einem doppelten Grunde, sagt Deutinger. Einmal weil jede persönliche und freie Kreatur von Gott geliebt wird. Gott liebt sie, er hat sie ja ebenso zur Seligkeit bestimmt. Der Mensch aber, der Gott liebt, muß alles, was Gott liebt, notwendig wieder dadurch zum Gegenstande seiner Liebe machen, weil er Gott zum Gegenstande derselben gemacht hat. Zweitens aber auch darum, weil jedes freie, persönlich kreatürliche Wesen mit seiner Liebe Gott lieben und, indem es Gott liebt, durch seinen freien Willen die göttliche Liebe in sich aufnehmen kann. Dadurch wird es nämlich auch ein der

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 576. [2] Ders.: Moralphilosophie 341.

Liebe des Menschen würdiger Gegenstand; denn die Liebe, welche Gott liebt, wird notwendig alles lieben müssen, was Gott ähnlich ist. Der Gott liebende Mensch muß also alle Menschen lieben, seine Liebe zu Gott an allen Menschen, auch an sich selber, in der eigenen Vervollkommnung zu betätigen suchen.[1]

Noch auf eine andere Weise muß das Gebot der Gottesliebe sich als das einzige, höchste, alles beherrschende Gebot erweisen. Das subjektive Leben selbst ist ein individuelles, allgemeines und einheitliches. Das Gebot wird also auch bezüglich des einzelnen Subjekts alle diese Beziehungen erfüllen müssen. Deutinger sagt: „In dem Grund des leiblichen Lebens liegt die notwendige Individualisation, in der Seele des Menschen die allumfassende Tiefe des Vermögens und im Geiste die höchste bestimmende Einheit dieser Liebe."[2] Wie erfüllt die Liebe diese Anforderungen? In individuell leiblicher Weise wird sie als wirkliche Liebe an jeder sich darbietenden äußeren Gelegenheit ihre innere Macht offenbaren. Dem Geiste tut sie Genüge, indem sie jede Offenbarung ihres inneren Lebens zum höchsten Ziele ihres Strebens auf Gott zurückbezieht. Der dritten Forderung wird sie gerecht, indem sie in der einzelnen Gelegenheit nicht die Liebe erschöpft, sondern im Grunde der Seele ihren allgemeinen Reichtum bewahrt. Jede von diesen drei Beziehungen ist ein gleich wesentliches Kennzeichen der subjektiven Wahrheit dieser Liebe. Keine äußerliche Regung wird daher in diesem Sinne Liebe genannt werden, wenn sie nicht aus dem allgemeinen Drange, alles liebend zu umfassen, und aus der bestimmten Absicht, durch die Liebe in allem das Höchste erreichen zu wollen, hervorbricht.[3]

Die Liebe des Christentums zeigt sich so als die allumfassende und erschöpfende Macht, in welcher jede subjektive Kraft zur objektiven Vollendung geführt wird. In dieser Liebe Gottes liegt die Einheit und das höchste Ziel dessen, was die menschliche Freiheit zu erringen vermag. Sie enthält alles, was die geistigen Kräfte des Menschen

[1] Deutinger: Moralphilosophie 342. [2] Ebd. 343—344. [3] Ebd.

groß und frei und selig macht, alles, was der Mensch ohne göttliche Offenbarung, in welcher die Liebe Gottes zu den Menschen als Erlösungs- und Heiligungsgnade sich den Menschen gezeigt hat, nie hätte aus sich selber erkennen und fassen können. Dies alles ist mit dem einzigen Wort: „Du sollst Gott lieben über alles" ausgesprochen und verheißen. Mit diesem Worte weiß der Mensch, wodurch er lebt, wofür er lebt und worin er lebend selig sein kann.[1] „Die Freiheit ist ein Samenkorn, welches, ausgesät in die Brust des irdischen Menschen und vom Hauche der Liebe belebt, sich entfaltet und in dieser Liebe hervorbringt die Blume eines reichen, unendlichen, seligen, ewigen Lebens."[2] „Alle Seligkeit ist an die Liebe, alle Liebe an die Freiheit geknüpft. Wo die höchste Liebe, da ist die höchste Freiheit und die vollkommenste Erfüllung der Freiheit durch die höchste Seligkeit."[3]

Diese Liebe Gottes ist ein Gebot, das höchste Gebot, welches der Freiheit gegeben werden kann. „Wie das einzige Gesetz der Natur die Notwendigkeit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung ist, so ist für die Freiheit das einzige Gebot dasjenige, welchem man mit Freude gehorchen, so gehorchen kann, daß der Wille nicht bloß frei bleibt, indem er gehorcht, sondern durch den Gehorsam erst wahrhaft selbständig und frei wird. Was nicht aus Liebe geschieht, geschieht aus Zwang oder Nötigung."[4] Der letzte Satz darf nicht mißverstanden werden. Inwiefern Zwang oder Nötigung? „Nur die Liebe allein ist eine Kraft, die mit voller Willensentschiedenheit und Freiheit gibt, was sie immer geben kann."[5] Warum aber ist sie das höchste Gebot? „Höher kann der Wille sich nicht in seiner Freiheit erheben als bis zur gänzlichen Unabhängigkeit des mit Freude und ihn selbst beseligender Kraft aus ihm hervorgehenden Entschlusses."[6]

Die Liebe Gottes ist auch das einzige Gebot,

[1] Deutinger: Siloah II, 858.
[2] Ders.: Reich Gottes III, 400—401. [3] Ebd. 83.
[4] Ebd. 399. [5] Ebd. [6] Ebd.

welches Gott geben wollte und konnte. Gott kann wohl andere Gebote geben, aber nicht um ihrer selbst, sondern um der Liebe willen. „Gott gibt seine Gebote nur aus Liebe. Was er gebietet, ist zur Beseligung der Geschöpfe von ihm angeordnet. Alle Gebote haben darum die Absicht, auf die Liebe hinzuführen. Alle Gebote sind in der Liebe eingeschlossen und werden durch die Liebe erfüllt. Ohne die Liebe ist es unmöglich, die Gebote in Wahrheit und im Sinn und Geist des göttlichen Willens zu erfüllen. Alle Gebote sind nichts anderes als Vorbereitungen auf dieses höchste, einzige, alle andern erfüllende Gebot der Liebe."[1]

Die Liebe ist mehr als ein Gebot. Sie ist eine innere Lebenskraft, das höchste geistige Lebensgesetz. Das Gesetz der Liebe wirke freilich nicht wie ein notwendiges, unfreies Naturgesetz. Nur durch Freiheit könne man dieses Gesetz in sich aufnehmen, in sich lebendig werden lassen. Wenn aber der freie Wille die Liebe wahrhaft in sich aufgenommen habe und die Liebe lebendig geworden sei im Herzen, dann wirke sie auch wie ein Naturgesetz, verwandle und gestalte alles zu einem neuen Leben um.[2] An einem schönen Bilde veranschaulicht Deutinger diesen Gedanken, wenn auch das Bild an sich unrichtig erscheint. Die Liebe sei, sagt er, wie die Flamme, die, wenn sie einen irdischen Gegenstand ergriffen habe, auch alsbald in demselben ein anderes Gesetz zur Herrschaft bringe als das Gesetz der Schwere. Während jedes Ding vom Gesetz der Schwere festgehalten und zur Erde gezogen werde, strebe die Flamme von der Erde weg. Die Flamme mache den irdischen Stoff frei von seiner Erdhaftigkeit und von dem Gesetze der Schwere. Auch das Samenkorn trage in die Erde ein Gesetz ein, das zuvor der Erde fremd sei. Es treibe und wachse nach oben, bringe Leben in die tote Masse, ziehe aus der am Boden liegenden Scholle Säfte, die dann in eigener Kraft in die Höhe steigen. In ähnlicher Weise wirke auch die Liebe als ein höheres, befreiendes, ein neues Leben entzündendes Gesetz, wenn sie eintrete in die Menschenherzen.[2]

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 399. [2] Ebd. 400. [3] Ebd.

Abschließend aber möchten wir die Bedeutung des Gebotes der Liebe in die Worte fassen, die uns Deutinger selbst wieder bietet: Wer das Gebot und die Wahrheit des sittlichen Lebens der Liebe kennt und in sich lebendig erkennt, der hat nicht bloß die Weisheit aller Völker und Zeiten in sich aufgenommen, den Inbegriff jeder Wahrheit des Lebens und aller Geheimnisse der menschlichen Seele gefunden, sondern er hat auch den Schlüssel zu den Geheimnissen des übernatürlichen göttlichen Lebens. Die ganze Weltgeschichte und Menschengeschichte findet ihre Erklärung und feiert ihre Wiedergeburt im Christentum. Sein Gebot der Liebe hat jenes Licht in die Welt gebracht, durch welches wir das Gesetz alles irdischen Lebens in seiner Tiefe verstehen können. Das Christentum ist mit diesem Gebote der Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte, es führt damit alle Zeiten und Völker zu ihrer rechten Vollendung.[1]

Wie bodenlos nichtig erscheint nach dieser Darlegung des christlichen Gebotes der Liebe der Vorwurf Ed. von Hartmanns, womit er glaubt, die „Heteronomie" des Theismus als vollen Widerspruch zur Sittlichkeit dartun zu können: Die ethischen Forderungen würden in der Form des positiven Gebotes gestellt ohne Beziehung auf die Würde ihres Inhalts. Die Nichtbeachtung des Gegenstandes der sittlichen Handlung gehe so weit, daß man sogar die Liebe, die doch nur auf der Liebenswürdigkeit des Gegenstandes beruhen könne, einfach befehle. Statt aus dem autonomen Gefühle der Liebe alle sittlichen Vorschriften abzuleiten, mache man die Liebe zum Inhalt eines äußeren „sittlichen" Gebotes.[2]

Mit dem Bewußtsein, die Worte Christi: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften" enthalten das einzige, höchste subjektiv und objektiv bestimmte Sittengesetz, mit dem Bewußtsein, daß alle ethischen Fragen in seiner

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 515.

[2] Ed. v. Hartmann: Sittliches Bewußtsein 93.

Person und im Lichte dieser seiner Gottesworte ihre Lösung verlangen und erlangen, schreiten wir zur Entfaltung, zur positiven Darstellung des ethischen Systems, wie es uns Deutinger geben will. Die Ethik, hieß es oben, ist die Lehre von dem freien Tun. Sofort erhebt sich nun ein dreifaches Problem, wenn man diesem Thema nahetritt. Das erste ist die Bestimmung des freien Tuns, der sittlichen Handlung im Hinblick auf die Abhängigkeit des subjektiv bestimmenden Willens von der notwendigen Beziehung zu den dem subjektiven Ich gegenüberstehenden Objekten.[1] Das zweite ist die Bestimmung der Pflicht, die aus der allgemeinen Abhängigkeit und Notwendigkeit jener Beziehungen sich ergibt.[2] Das dritte dann die Bestimmung der Tugend oder Untugend, die Macht der in lebendiger Wirksamkeit erstarkten Übung des sittlichen Tuns, die auf der Vergleichung der Pflicht mit den allgemeinen objektiven Beziehungen beruht.[3] Wir haben also:

1. die Lehre von der sittlichen Handlung an sich,
2. die Lehre von der Pflicht,
3. die Lehre von der Tugend.

1. Die Lehre von der sittlichen Handlung.

Die moderne Ethik hat sich über die christliche Lehre eine wunderliche Anschauung gebildet. Ziegler meint: Dualistisch „treten Sünde und Gnade auseinander: das Natürliche das Sündige, das Gute ein Jenseitiges und Göttliches, ein Außernatürliches und Übermenschliches, und dadurch auf der einen Seite eine Überspannung des Sündenbewußtseins, Verzweiflung an eigener Kraft, die harte und gefährliche Lehre von der völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten; auf der andern Seite aber und sittlich noch gefährlicher das Vertrauen auf die Gnade und den Gnadenschatz der Kirche, das Vertrauen auf äußere Leistungen, weil die Gnade an nichts gebunden mechanisch, magisch, wunderbar wirkt und verzeiht und selig macht, wen sie erwählt hat, und doch an eines sich

[1] Deutinger: Moralphilosophie 345. [2] Ebd. [3] Ebd.

bindend, an das enge Gesetz: extra ecclesiam nulla salus".[1] Nein, das ist kein Bild von der christlichen Lehre, das ist eine häßliche Fratze. Die Kenntnis und das Verständnis der christlichen Anschauung muß wahrlich sehr gering sein, um so reden zu können. Gnade und Sünde spielen allerdings in der christlichen Lehre vom sittlichen Handeln eine große Rolle; aber ganz anders, als Ziegler sich vorstellt. Ziegler steht aber nicht allein mit solcher Anschauung, die ganze moderne Ethik macht, oft noch stärker als Ziegler, diesen Vorwurf. Ed. von Hartmann z. B., um nur noch den bedeutendsten Gegner der christlichen Moral zu nennen, beschimpft die Gnade als einen „magischen Hokuspokus", als ein „dämonisches Besessensein" als „Satanismus". Die Gedanken, die wir bei Deutinger über dieses Thema finden, offenbaren die christliche Anschauung in ganz anderm Lichte, wenn wir auch an der Darstellung Deutingers noch manches auszusetzen haben. Das kathol. Christentum trifft der Vorwurf nicht, für den Protestantismus allerdings scheint er zum Teil berechtigt.

a) Gnade.

Franz von Baader sagt: Es sei der Grundirrtum aller irreligiösen Philosophie, zu meinen, daß die Freiheit des Menschen in seinem Erkennen, Wollen und Wirken schlechterdings sein absolutes Alleinsein und Alleintun auch inbezug auf Gott, folglich auch die Abwesenheit aller Hilfe voraussetze — während doch der Hinzutritt eines höheren Agens die Aktion des Agenten der niedern Region nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes aufhebe oder störe, sondern in ihrem Sein belasse und sie emporhebend befreie.[2] Es sind dies Worte von Deutingers Lehrer. Wir haben in ihnen in einer Hinsicht eine prägnante Antwort Deutingers auf vorliegendes Problem. In folgenden Worten Schells können wir noch näher Deutingers Anschauung

[1] Th. Ziegler: Sittliches Sein und Werden 18.

[2] Franz von Baader, zit. nach Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik I, 135.

über das Gnadenproblem und seine Antwort auf die Beschuldigungen im voraus ersehen. Wir glauben Deutinger zu hören, wenn Schell schreibt: „Der Vorwurf des magischen Fatalismus beruht auf der falschen Voraussetzung, daß die theistische Offenbarungsreligion die Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes allein und einseitig lehre, nicht im innern Zusammenhang mit der Immanenz oder Allgegenwart der schöpferischen Ursächlichkeit und Macht, des bewußten Gedankens und Willens, also des ganzen geistigen Wesens der Gottheit."[1] Und wieder: Gott ist „für kein Geschöpf eine fremde Kraft und Ursächlichkeit, sondern die einzig mögliche und denkbare Kraftquelle: wie für den Anfang und Fortbestand des Daseins, so für dessen Entwicklung und Vollendung. Die Gnadenhilfe Gottes entströmt darum demselben Quellgrund, aus dem wir die Existenz, den Daseinsanfang, die Kräfte und Anlagen der Natur empfangen. Sowenig die fortwährende Aufnahme dieser Kraftwirkungen Gottes in unsern Lebensgang den Charakter magischer Vergewaltigung hat, ebensowenig die Gnadenhilfe. Ohnedies steht sie ja ganz im Dienste der übernatürlichen Vervollkommnung, ist also höchst naturgemäß, in keiner Hinsicht naturwidrige Vergewaltigung."[2]

Was ist Gnade? Holen wir weiter aus! Die Absicht des Schöpfers ist Beseligung der freien Kreatur. „Liebe ist der einzig denkbare Grund und das höchste Ziel der Schöpfung."[3] Indem Gott Wesen schaffen wollte, die ihn lieben können, hat er nicht bloß sich, sondern auch diese Wesen schaffend geliebt; sie frei schaffend hat er ihnen das Gesetz der Freiheit und Liebe und in dieser Liebe den Mitgenuß des seligen göttlichen Lebens der Möglichkeit nach gewährt.[4] Der Schöpfer wird darum den kreatürlichen Wesen zu ihrem beseligenden Ziele alles

[1] Schell: Apologie des Christentums. II. Aufl. I, 448. [2] Ebd.

[3] Deutinger: Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter. München 1863, 104.

[4] Ders.: Münchener Vorlesung: bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 436—437.

darbieten, wessen sie bedürfen, und zwar so lange, „als nicht das kreatürliche Wesen mit entschiedener Weigerung dieser göttlichen Liebe entgegentritt und jede freie Verbindung mit Gott durch den Willen von sich ablehnt.[1] Vor aller menschlichen Freiheit lebt und wirkt diese Liebe Gottes, eine Liebe, die in ihrem Geber keinen anderen Grund hat als den eines freien Spendenwollens.[2] Diesen der Kreatur zugewendeten Willen Gottes, die freie Kreatur zu beseligen, die die Menschheit überhaupt und jeden einzelnen Menschen wieder in seiner besondern Weise tragende und unterstützende Kraft der die Natur beseligen wollenden göttlichen Liebe[3] nennt Deutinger Gnade.

Wie wirkt die Gnade? Es gibt im Umfang der menschlichen Natur keine Kraft, keine Bildungsstufe, keine wahrhaft menschlichfreie Entwicklung, welche nicht von dieser zuvorkommenden Liebe Gottes umfaßt wird. Diese allgemeine, die ganze menschliche Natur in allen ihren Kräften umfassende, helfende Liebe Gottes wird aber jedem einzelnen nur in seiner besonderen Weise zuteil. Ist jeder an die Gnade überhaupt angewiesen, die allen Menschen zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen von Gott gespendet wird, so ist er doch wieder an seine Kräfte, an seinen Beruf und an seine eigenen Verhältnisse zunächst angewiesen, weil er nur in ihnen die allgemeine Gnade für sich zu finden vermag.[4] Gott ist keine Naturmacht, die mit Notwendigkeit wirkt; daher ist auch Gottes Gnade und Liebe „keine blinde, sondern eine mit Weisheit gespendete“.[5] Gott gibt jeder Kreatur die Gnade, „welcher dieselbe in ihrer Bestimmung zum ganzen Reiche des seligen Lebens fähig ist“,[6] oder wie Deutinger es noch umschreibt: Gott wird die Gnade spenden mit Rücksicht auf das natürliche Sein und den daraus hervorgehenden Zustand der Freiheit.[7] Das weitere folgt: Keine Gnade, die dem Menschen von Gott zu seiner Beseligung verliehen wird, muß den Menschen notwendig zur Seligkeit führen.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 347. [2] Ebd. 349. [3] Ebd. 355.
[4] Ebd. 354—355. [5] Ebd. 350. [6] Ebd. [7] Ebd.

Nur ein freies Wesen kann ja Seligkeit und Liebe empfinden, und die Gnade als Akt der göttlichen Liebe kann nur an persönlich lieben könnende Wesen, welche ihren Willen ohne Zwang in freier Liebe auf das höchste Glück wenden können, gerichtet sein.[1]

Außer dieser mehr allgemeinen, grundsätzlichen Darstellung glaubt uns Deutinger noch einen tieferen Einblick in das Wesen und in den Inhalt, die Notwendigkeit und die Wirkung der Gnade geben zu können.

Gott, der Spender der Gnade, ist ein dreifaltiger Gott; die Gnade erstrahlt darum auch notwendig in dreifachem Lichte, meint Deutinger, als „Gnade des Vaters, des Sohnes und des göttlichen Geistes".[2]

Der Vater ist das ewige Sein, ihm entspricht in gewissem Sinne in der zeitlichen Schöpfung das der Kreatur verliehene Sein, das erste Grundelement des Lebens. „Was der Mensch durch das Sein in den allgemeinen Gaben seines natürlichen Zustandes besitzt, ist Gabe des Schöpfers. Alle Kräfte und Verhältnisse, die ihm zur Ausbildung seiner Freiheit und Liebe von Natur aus in das Leben mitgegeben sind, müssen als von der Liebe des Schöpfers dem Menschen gespendete Grundlage seiner möglichen Seligkeit, als göttliche Gnadengeschenke betrachtet werden, die, als vom Schöpfer dem Menschen gespendet, Gnaden des Vaters sind."[3] Oder um es kürzer zu fassen: „Wie wir geboren werden, sind wir der Gaben der Schöpfung,"[4] der Gnaden des Vaters, teilhaftig. Gaben des Vaters sind alle unsere natürlichen Anlagen des Leibes, der Seele und des Geistes.[5] Die erste Gnadengabe wird dem Menschen gegeben, ehe sein Wille sich entschieden hat und entscheiden konnte.[6]

Bei der göttlichen Zeugung geht aus dem ewigen Sein das ewige Wort hervor; in der zeitlichen Schöpfung tritt die zweite Kraft des Menschen mit ihm in Parallele: das Erkennen. Hier

[1] Deutinger: Moralphilosophie 356. [2] Ebd. 351. [3] Ebd. 352.

[4] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 90.

[5] Ders.: Siloah (Bedeutung der Kirchenfarben); vgl. Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 602.

[6] Ders.: Reich Gottes II, 216.

setzt die Liebe des Sohnes ein. Dem Menschen wird die Grundlage seiner möglichen Beseligung dargeboten in der Offenbarung eines objektiven Gesetzes für seine Freiheit. Dieses wurde zuerst als einfaches Sittengesetz dem Menschen verliehen. Sein Zweck war, durch dasselbe die äußeren notwendigen Bande der Natur zu lösen, den Menschen im Gehorsam gegen Gott und sein Gebot von der Natur zu befreien. Als aber der Mensch die Bedeutung dieses Gebotes mißkannte, nahte sich ihm dieselbe göttliche Liebe als Sühnung für das ganze Menschengeschlecht im Opfer und Gebote der Liebe, als Erlösung. Alle diese Hilfe, die dem Menschen durch göttliche Liebe in dieser zweiten Offenbarung zuteil wird durch das Gebot, durch das Opfer und die aus demselben hervorquellenden geheimnisvollen Kräfte zu einer allgemeinen Sühnung der Menschheit, zu einer Beseitigung ihrer natürlichen Unheiligkeit und Ungerechtigkeit, nennt Deutinger Gnade des Erlösers.[1] Wie wir getauft sind, sind wir dieser Kraft der Erlösung,[2] der Gnaden des Sohnes teilhaftig. Diese zweite Gnadengabe wird dem Menschen gegeben, damit sein Wille sich entscheiden und recht entscheiden kann.[3]

Aus dem Vater und Sohn geht der Geist hervor, er hat sein Abbild in der dritten Grundkraft des Menschen: dem Willen. Der Wille ist die höchste Potenz im Menschen. Auf dem doppelten Grunde seines Lebens, sagt Deutinger, dem äußerlich natürlichen Lebensgrunde und dem unerschöpflichen Grunde des innerlichen Seelenlebens muß der Mensch das freie Eigentum seines geistigen Wollens und Strebens erst erwerben. Durch die Gnade des Vaters hat er die Möglichkeit der Beseligung insoweit empfangen, daß er überhaupt ein Sein und in diesem Sein eigene Kräfte zu seinem Gebrauche erhalten hat. Durch die Gnade des Sohnes hat er den seiner Freiheit begegnenden Grund, die aus einer höheren Natur in die gefallene menschliche Natur niedersteigende Kraft erhalten, der ihm durch seine Natur

[1] Deutinger: Moralphilosophie 352.
[2] Ders.: Geist der christlichen Überlieferung I, 90.
[3] Ders.: Reich Gottes II, 216.

gewordenen Bestimmung erfolgreich entgegenzustreben. Beide Gnaden aber machen ihn noch nicht wirklich selig. Er muß vielmehr noch in eigener freier Tätigkeit, auf dem Grunde der Erlösung die natürlichen Kräfte zur freien Vollendung seiner Natur gebrauchen.[1] Der Mensch bedarf einer dritten Gnade zur Vollbringung des Guten und zur Heiligung des Herzens. Mit anderen Worten: Die Vollendung wirkt erst die freie Tätigkeit des Geistes, welcher in freier innerer Offenbarung die persönliche Weihe des göttlichen Geistes begegnet, welcher in höchster persönlicher Einigung des durch die Erkenntnis erleuchteten Willens und der durch die Liebe gefestigten Erkenntnis die innere Heiligung des Menschen vollbringt. Die Gnade des göttlichen Geistes wird daher dem Menschen nur in dem persönlichen Willen seines freien, dem Höchsten sich zuwendenden Strebens zuteil. Während also die Gnade des Vaters jedem möglichen Verdienste des Menschen schaffend vorausgeht, wird dagegen die Gnade des Geistes nur der unmittelbaren freien Mitwirkung zugewendet werden können. Die Erlösungsgnade aber steht in einem mittleren Verhältnis. Einerseits ist sie der Menschheit überhaupt durch die zuvorkommende Liebe Gottes zuteil geworden, anderseits aber erfordert sie von dem einzelnen Menschen wieder den persönlichen Gebrauch und die persönliche Anwendung, um in allen ihren Beziehungen in vollständiger Wirkung in dem einzelnen eintreten zu können.[2]

Beide, die Gnaden des Vaters und des Sohnes, werden erst zu unserem persönlichen Gewinn durch den mit unserer freien Anwendung der Erlösungs- und Schöpfungsgaben mitwirkenden Heiligen Geist in der Heiligung des einzelnen.[3] Ist der Zweck der Erlösung kein anderer, als den Menschen freizumachen von den Banden der Sünde und der durch sie ihn bewältigenden Natur, so ist doch die Erlösung nur der Grund der Freiheit. Die höchste Freiheit selbst ist eine persönliche. Sie muß auf dem Grunde der befreiten und erlösten Natur von jedem einzelnen

[1] Deutinger: Moralphilosophie 353. [2] Ebd. 353—354.
[3] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 90.

erst errungen werden durch die persönliche Gnade des göttlichen Heiligen Geistes. Durch den Sohn ist die Natur des Menschen erlöst, aber die Person wird dieser allgemeinen und äußerlichen Erlösungsgnade erst innerlich teilhaftig durch die Gnade des Heiligen Geistes. Alles, was wir denken, fühlen und tun, ist in dieser persönlichen Gnade lebendig. Also das selbsttätige Streben, die persönliche Sehnsucht, das innere Ringen nach Wahrheit unter dem Gnadenwehen des Heiligen Geistes ist es, was uns der göttlichen Liebe gewiß macht.[1] Das will man aber noch immer zu wenig unterscheiden, meint Deutinger, daß die Erlösungsgnade und die Heiligungsgnade zwei verschiedene Gaben der göttlichen Liebe sind. Die erste wirke im allgemeinen, sei dem Prinzip nach seelischer Natur, durch sie sei man der Möglichkeit der Erlangung des ewigen Lebens gewiß. Dieses Leben selbst aber sei ein geistiges, wozu nicht bloß die Seele des Menschen, sondern auch sein persönlicher Geist sich befähigen müsse.[2] In der geistigen Lebenserneuerung offenbart sich also die von der Gnade der Erlösung verschiedene Gnade des göttlichen Geistes. Wie strömt nun diese uns zu? Nicht in den Sakramenten offenbare sich die Gnade des Geistes. Die Sakramente seien die Organe, durch die man an dem Opfer und der Gnade der Erlösung teilnehme. In ihnen teile sich die Gnade Christi uns mit. Die Gnade des Heiligen Geistes, eine andere als die der Erlösung, wirke und offenbare sich auch auf eine andere Weise. Sie wirke nicht in der Seele des Menschen wie die Sakramente, sondern im Geiste, in dem persönlichen Lebensbewußtsein des Menschen, in dem, was der Mensch mit freier Tätigkeit aus dem allgemeinen Schatze der Erlösung sich aneigne. Alle Wirkung des göttlichen Geistes im Menschen sei daher neue, freie und persönliche Erkenntnis und Willenskraft, die innerlich durch die Einheit aller Kräfte mit der allgemeinen Wahrheit der Offenbarung und mit dem höchsten allgemeinen Ziel alles natürlichen und übernatürlichen

[1] Deutinger: Reise nach Florenz, 2 Aufl. 31. [2] Ebd. 30.

Lebens bestätigt werde.[1] Niemand aber, meint Deutinger, der an die Erlösungsgnade glaubt, dürfte an dem geheimnisvollen Mitwirken dieser höhern Gemeinschaft zweifeln, das selbst mit dem unverstandenen Lallen des Kindes sich verbinde und es als eine angenehme Opfergabe vor den Thron der ewigen Liebe trage.[2] Eine hochbedeutsame Folgerung zieht nun aber Deutinger aus obigem; er sagt: Alle Schätze der sakramentalen Gnade auf einen Menschen zusammengetragen machen ihn für sich allein der ewigen Freude noch nicht gewiß. Um die ewige Seligkeit zu besitzen, muß man nicht bloß objektiv dazu berufen, sondern auch subjektiv dazu befähigt sein. Gott kann keinem Menschen mehr Seligkeit geben, als dieser nehmen kann und will, und wer keine andere Seligkeit begreift und sucht als die eines sinnlichen Mohammedaners, dem kann Gott auch keinen andern Himmel geben als einen solchen.[3]

Im Rückblick auf die eben dargelegte Gnadenlehre möchten wir die ganze Bedeutung des Gnadenproblems, wie es Deutinger versteht, in die Worte fassen: Die Beseligung seiner Kräfte durch Verbindung mit dem höchsten Wesen ist für den Menschen das Ziel alles Strebens. Dieses Ziel ist aber ohne Vertrauen auf die Hilfe des höheren Wesens, ohne Glauben und Religion für ihn ein unerreichbares. Die Religion gehört darum zur Vollendung des Menschen. Diese hat aber erst wirklichen Inhalt, wenn der Mensch durch äußere Zeichen göttlicher Hilfe der Berechtigung dieses ihm notwendigen Vertrauens gewiß geworden ist. Sobald nun seine Freiheit sich dieser göttlichen Hilfe naht und dieselbe in sich empfindet, entsteht daraus ein Zustand, der die bloß menschliche Kraft übersteigt, ohne darum gegen die menschliche Natur zu sein. Das Menschliche, dessen höchste Potenz die Freiheit ist, wird nur an dieser Spitze ergriffen und in die Kraft eines höheren Lebens, des Lebens der begierdelosen, beseligenden Liebe, getaucht, ohne deshalb sich selbst zu verlieren. Im Gegenteil wird der Mensch

[1] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 157.

[2] Deutinger: Reise nach Florenz, 2. Aufl. 31. [3] Ebd. 29.

durch dieses Eingehen in das Leben der Freiheit und Gnade erst recht seiner selbst mächtig, verliert seine Natur nicht, sondern beherrscht sie vielmehr durch seine erhöhte, veredelte Willenskraft. Wenn der nach dem höchsten sittlichen Ziele ringende Mensch das höchste Objekt seines Strebens recht in das Auge faßt, so begegnet seiner auf dieses Ziel gerichteten, aufhorchenden Seele der Lichtstrahl göttlicher Erleuchtung in der äußerlich gegebenen historischen Offenbarung und in der innerlich tröstenden und belehrenden Gnade des Geistes. Aus dem Aufgenommenwerden, der Erhebung des Menschen in dieses Geistesleben erwächst dem Menschen ein Zustand des inneren Trostes und der inneren Erleuchtung, der mit Worten nicht zu beschreiben ist, weil er alle natürlichen Kräfte übersteigt und einen neuen Menschen erzeugt. Dieser Zustand einer höheren Erkenntnis ist dem Begriffe unerreichbar und für die Vernunft unaussprechlich, aber darum nicht gegen die Vernunft und die begriffliche Erkenntnis. Er ist ihre höchste Verklärung, aber nicht ihre Vernichtung. Nur vernünftige Wesen können zu dieser Erhebung des geistigen Schauens gelangen. Die Vernünftigkeit ist die unerläßliche Bedingung, und die Vernunft gibt Zeugnis in uns für die Überzeugung, daß es die des Menschen würdigste Tätigkeit ist, seine Aufmerksamkeit ganz auf dieses höchste Ziel zu richten. Nur durch eine solche Aufrichtung, Mühe des Geistes und der Vernunft wird der Mensch auch fähig, von Gott einer solchen Erleuchtung, welche die Vernunft nicht mehr in Worte und Begriffe zu fassen vermag, und in welcher sie doch die höchste Erfüllung alles vernünftigen Strebens erkennen muß, gewürdigt zu werden.[1]

Mit Deutingers Gnadenlehre sind wir nicht einverstanden. Wir sagten schon oben, daß wir an Deutingers Gnadenlehre manches auszusetzen haben. Zu den an sich erhebenden und für das vorliegende Problem in verschiedenen Beziehungen recht fruchtbaren Gedanken ist nämlich zu bemerken, — wir möchten unsere Bemerkungen nur andeuten —, daß Deutingers Theorie vor allem an dem

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 510—512.

Grundübel der Verwischung, wenn nicht geradezu teilweisen Vernichtung des übernatürlichen Charakters der Gnade krankt und scheitert. Auf den ersten Blick läßt dies z. B. die Parallele der „Gnade der Erschaffung des Vaters“ und der „Heiligung des Heiligen Geistes“ erkennen. Die Gnade ist nach kirchlicher Lehre nicht eine Verstärkung in der Richtung der Natur selbst und der natürlichen Vervollkommnung, sondern im Sinne einer über die Natur selbst wesentlich hinausgehenden Erhebung. Speziell wird „der neue Mensch erzeugt“ formell einzig und allein durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Auch weisen wir die über die Appropriation und Kongruenz hinausgehende Zuteilung der Gnaden an die göttlichen Personen ab, sowie die eigenartige trichotomische Färbung der Lehre Deutingers. Endlich wird auch der Mensch durch die Gnade nicht „nur an der Spitze seiner Natur, der Freiheit, ergriffen“, wenigstens nicht allgemein und notwendig, da einerseits die Gnade der Erleuchtung für den Intellekt der Gnade der Inspiration für den Willen (Freiheit) vorausgeht, anderseits bei den Unwürdigen in der Taufe die Gnade zuerst die ganze Seele und zwar ihrer Substanz nach als heiligmachende und dann erst in den eingegossenen Tugenden die Potenzen (unter diesen auch den Willen) ergreift.

b) Bedeutung der Einzeltat.

Die christliche Gnadenlehre ruht im tiefsten Grunde auf der Bedeutung des menschlichen Wesens. Die menschliche Natur, in ihrer Verbindung mit einem höheren, freien und übernatürlichen Prinzip und Ursprung erhebe den Menschen, sagt Deutinger, über das Zufällige und bloß Notwendige und gebe seinen Handlungen und Gefühlen eine tiefere und ewige Bedeutung, eine Bedeutung, die der bloßen Aufeinanderfolge von notwendigen Erscheinungen nicht gebühre.[1] Die kleinste Handlung der menschlichen Freiheit habe als freie Handlung den Keim einer Unendlichkeit in sich. Eine unabsehbare Reihe von nicht zu

[1] Deutinger: Poetik 35.

berechnenden Folgen schließe sich möglicherweise an jede freie Tat des Menschen an. Die Geister des Lebens schlummern unter dünner Decke; jede Äußerung freier Kraft mache sie erwachen. Nescit vox missa reverti. Noch weniger könne eine freie Handlung in ihrer natürlichen Wirkung zurückgenommen werden. Nur in der Hand einer ewigen Vorsehung gewinne sie einen allgemeinen göttlichen Grund, in welchem der dem Moment überlassene Mensch die ewige Wirkung seiner Freiheit zu einer höheren Einheit ausgeglichen finden könne. Jede freie Handlung wachse aus einem natürlichen, endlichen und aus einem freien und unaustilgbaren Grunde heraus und sei nach einer Seite hin auch ewig und unaustilgbar. Nur ein Gott könne die Last einer einzigen Schuld der Freiheit tragen. Die kleinste Tat würde, in allen ihren Folgen auf die Schultern des Menschen gelegt, der sie begangen, mit ihrem Gewichte ihn zermalmen. Jede Tat, von einem freien Willen gewirkt in der Zeit, habe eine ewige Bedeutung, weil der mitwirkende Geist in seinem Grunde selbst unvertilgbar sei.[1] Aus der Macht der relativen Freiheit entspringt diese Bedeutung des menschlichen Tuns wie der Gnade. Das eine, das mitwirkende göttliche Moment im Handeln des Menschen wurde oben gewürdigt. Es bedarf nun auch der Darlegung des Verhältnisses des subjektiv bestimmenden Willens zum zweiten dem Ich gegenüberstehenden Objekt. Damit wird die Frage nach der ethischen Bedeutung der Einzeltat beantwortet.

Die Natur ist die Bedingung des menschlichen Wollens und Handelns. Nur mittels der Wirkung des Willens auf die sinnliche Erscheinung wird der Wille wirklicher Wille. Er kann darum auch der Erscheinung gegenüber nicht indifferent bleiben. Der Wille wird stets der äußeren momentanen Erscheinung gegenüber zur äußerlich und zeitlich bestimmten Tat, mag er sich der Erscheinung gegenüber verhalten wie immer. Daß der Mensch im Momente, in dem er tätig sein könnte, es nicht ist, auch dies ist Entscheidung seines Willens, ist äußere Bestimmung seines

[1] Deutinger: Kunstlehre I, 402.

Freihandelnkönnens, ist, wenn keine positive Tat, so doch eine negative Untat oder Missetat.[1]

Die äußere Erscheinung ist also die notwendige Grundlage für das menschliche Handeln, für die menschliche Freiheit. Ohne dieselbe könnte der Mensch von seiner Freiheit keinen Gebrauch machen, weil keine Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit in ihm möglich wäre. Indem er aber durch die Naturerscheinung zur jedesmaligen Entscheidung seines Willens genötigt wird, ist er in den vollen Gebrauch seines Willens gesetzt und damit in die Möglichkeit, für das Höchste sich zu entscheiden, in die Möglichkeit, Gott zu lieben.[2] Deutinger wagt den Satz auszusprechen, den wir für bedenklich halten: „Jedes Abweisen der einzelnen Möglichkeit der Entscheidung ist daher ein Abweisen der Liebe des Höchsten; jede Nichtanwendung der natürlichen Kräfte eine Verleugnung der nur durch dieselben erreichbaren freien und höchsten Bestimmung des Menschen.“[3]

Wie kann nun der Verlauf der Handlung sein? Sobald dem freien Willen ein höheres Gesetz verkündet worden, steht ihm ein zweifaches Gesetz gegenüber. Eines ist an seinen Willen gerichtet und bestimmt das Ziel; das andere ist an seine Natur gerichtet und bestimmt das Mittel seiner Freiheit. Zwischen beiden steht der menschliche Wille in unentschiedener Mitte; er muß sich aber entscheiden, weil er, sobald er beide wahrgenommen hat, einerseits ihres Gegensatzes sich bewußt geworden ist und anderseits das Eintreten dieser Wahrnehmung nicht zu umgehen vermag. Nun fordert das seinem Willen gegenüberstehende Gesetz ein Aufgeben des natürlichen Willens in der Liebe zu einem Höheren. Diese Forderung ist keine Nötigung, darum kann der Wille des Menschen diesem Ansinnen auch widerstreben und seinen Willen dadurch setzen wollen, daß er ihn nicht in Einheit mit dem gesetzgebenden Willen betätigt, sondern in Widerspruch mit demselben. Betätigen muß er seinen Willen, aber welche Richtung er seiner Tätig-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 369—370. [2] Ebd. [3] Ebd. 370.

keit gibt, das hängt von seiner Entscheidung ab. Mit dieser Entscheidung wird daher der Gegensatz der natürlichen Erscheinung, der als ein an sich notwendiger gut ist, in den moralischen Gegensatz, in den Widerspruch des Willens eingetragen. In diesem aber geht aus der notwendigen Scheidung der Dinge in ihre natürlichen Gegensätze der Gegensatz in der Freiheit, der Gegensatz von gut und bös hervor.[1] Der Gegensatz kommt also nur durch die Entscheidung des menschlichen Willens in die Welt, der mögliche Ursprung des Bösen liegt im relativen Willen. „Das Böse ist lediglich ein mögliches Produkt der freien Tätigkeit des Geschöpfes."[2] Die Möglichkeit des Bösen „liegt lediglich in der relativen Freiheit des Geschöpfes".[3] Da das Geschöpf nicht absolut frei sein kann, so konnte Gott diese Möglichkeit, böse zu handeln, nicht von der Natur der freien Kreatur ausschließen.[4] Jede Trübung des von Gott gesetzten primitiven Verhältnisses gehe demnach notwendig aus dem relativen Willen hervor, und nicht die mangelhafte Erkenntnis erzeuge einen mangelhaften Willen, sondern aus einem verkehrten Willen gehe der Irrtum in der Erkenntnis hervor.[5]

Jede einzelne Tat ist also auch in ihrer Richtung gut oder bös. Aber man darf nicht vergessen: Der Mensch ist in dem Moment des vergleichenden Bewußtseins zwar immer der äußeren Wahrnehmung sich bewußt, aber nicht ebenso „des höchsten Zieles derselben und der richtigen Anwendung des äußeren Verhältnisses zu diesem Ziele. An der äußeren Tat haftet die Zweiseitigkeit ihrer natürlichen und sittlichen Beziehung. Beide Beziehungen sind nie ganz voneinander zu trennen in dieser singulären Betätigung des Willens nach außen. Die äußerliche Tat ist daher stets gemischter Natur und von ihr auf die Absicht des Handelnden kein notwendiger Schluß möglich."[6]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 372—373.
[2] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 482. [3] Ebd. [4] Ebd.
[5] Ders.: Moralphilosophie 375. [6] Ebd. 374—375.

Der Mensch kann sich täuschen, so daß er sich in einzelnen Fällen zwischen Mittel und Zweck nicht richtig entscheidet. Gleiche Handlungen können auch von ganz verschiedenem Werte sein aus einem andern Grunde. „Ein und dieselbe Tat kann je nach der Subjektivität oder Objektivität ihrer Auffassung gerade den entgegengesetzten sittlichen Wert haben. Eine objektiv gute Tat kann subjektiv böse, und eine objektiv böse Tat subjektiv gut sein. Der Mensch kann ein von dem göttlichen Gebote vorgeschriebenes Werk, dessen Ausübung somit objektiv gut sein muß, mit einem höchst selbstsüchtigen Willen verrichten, er kann aber auch in den Fall kommen, mittelst eines irrenden Bewußtseins mit einer subjektiv ganz guten Absicht ein positives Gebot zu übertreten. Hinsichtlich der äußeren Erscheinung kann daher jede Einzeltat gut und böse zugleich sein."[1]

Eine höchst wichtige Folgerung ergibt sich aus obigen Prämissen nach Deutinger. Wir können uns aber in diesem Punkte ihm nicht anschließen. Doch hören wir ihn zuerst; er führt aus: Es sei die Erfüllung der natürlichen Kräfte in ihren Fähigkeiten die notwendige Voraussetzung für die ganz freie, mit vollem Bewußtsein zu ergreifende Entscheidung. Ehe der einzelne Mensch die notwendigen Entwicklungsstufen seiner natürlichen Entscheidung durchlaufen habe, sei er für die einzelne Betätigung seiner Kräfte nach außen nicht ganz zurechnungsfähig. Zuerst müsse er die Grenzen seiner Natur erfassen, ehe er das durch dieselbe erreichbare Ziel mit voller Entschiedenheit des Willens in das Auge fassen könne. Wie der Mensch mit der ersten negativen Entscheidung seines subjektiven Bewußtseins von der Außenwelt die erste Vorbedingung zur Zurechnungsfähigkeit seines freien Handelns erreicht habe, so müsse er den vollen Drang der natürlichen Mittelbarkeit seines Lebens über sich ergehen lassen, ehe er die letzte Vorbedingung seiner vollen Zurechnungsfähigkeit gleichfalls erreiche. Der Mensch liege in den Banden seiner Natur und müsse auch

[1] Deutinger: Moralphilosophie 376.

eine natürliche Bildung durchlaufen, um des übernatürlichen Zieles aller natürlichen Tätigkeit sich vollkommen bewußt zu werden.[1] Ja, so sagt Deutinger, in einem gewissen Sinne könne man sogar sagen, daß der Mensch, solange er nicht zum vollen Gebrauche und allseitigen Bewußtsein aller seiner natürlichen Kräfte gekommen sei, auch die volle Entschiedenheit zwischen gut und bös nicht in seine einzelnen Handlungen eintragen könne, sondern daß an den meisten bösen Handlungen immer noch ein Zug des Guten oder wenigstens des Unentschiedenen der natürlichen Unfreiheit zurückbleibe, ebenso wie auch der besten Handlung noch immer die menschliche Schwäche und Unvollkommenheit anklebe. Ganz gute und ganz böse Handlungen mit dem Maßstab objektiver Gesetzmäßigkeit unterscheiden zu wollen, sei die verkehrteste von allen Unternehmungen eingebildeter Weisheit.[2]

Deutinger hat mit letzterem Satze recht. Aber was er als „Unternehmungen eingebildeter Weisheit" brandmarkt, wo geschieht denn dies? Deutinger übersieht aber oben ein Wichtiges: Die Schwere des Mißbrauchs der Freiheit, die Schwere der Sünde, richtet sich doch vor allem nach der Schwere des Urteils des Gewissens über die Handlung, doch nicht nach dem Verhältnisse der Handlung zur objektiven Gesetzmäßigkeit. Das freilich ist wahr: Bei vollem Gebrauche und allseitigem Bewußtsein aller seiner natürlichen Kräfte besitzt dieselbe Handlung des Menschen eine größere Bosheit; daraus folgt aber nicht, daß erstere nicht ganz böse ist. Nehmen wir einen Vergleich aus der Schrift, einen Vergleich von den gefallenen Engeln und den Stammeltern! Beide handeln aus ihrem Bewußtsein, ihrer Erkenntnis heraus; beide Handlungen sind ganz böse, doch gewaltig verschieden ist die Größe der Bosheit. Analog ist es in den verschiedenen Stadien eines Menschen. Auch das ist richtig: Eine volle Entschiedenheit im Sinne einer entschiedenen Richtung, von Verstockung, wenn wir von bösen Handlungen sprechen, ist dort erst zu

[1] Deutinger: Moralphilosophie 375. [2] Ebd. 376—377.

erwarten, wo der Mensch zum vollen Gebrauch und allseitigen Bewußtsein aller seiner natürlichen Kräfte gekommen ist; wenn aber Deutinger unter Entschiedenheit eine Unabänderlichkeit versteht, eine Unmöglichkeit, wieder anders zu werden, so lehnen wir diese Folgerung ab. Doch davon später mehr!

Wir wissen, die Auffassung Deutingers von der Bedeutung der menschlichen Handlung, soweit wir uns derselben anschließen, ist in ihren Konsequenzen sehr schwer. Die christliche Ethik wird aber nach unserer Ansicht nur, wenn sie von dieser Auffassung getragen ist, die Angriffe der Modernen abweisen können und vor dem Forum des innersten Geisteslebens bestehen. Hier müssen wir aber noch einen schweren Vorwurf Deutingers zurückweisen. Er schreibt: „Eine immer auf die einzelne Tat und ihren moralischen Wert sich berufende Sitten- und Splitterrichterei, die nie die Gesamtheit der natürlichen Kräfte und der inneren Richtung des Willens in diesem Anhalten an die Einzelnheit und Äußerlichkeit zu erkennen vermag, ist stets Pharisäismus. Eine sogenannte sittliche Bildung des Menschengeschlechtes, welche die Entwicklung der natürlichen Kräfte unberücksichtigt läßt und ein immerwährendes Spionieren nach der einzelnen Willensentscheidung in jeder einzelnen Handlung lehrt, statt das Bewußtsein auf das allgemeine und auf das einheitliche Ziel alles Strebens in der Liebe zu richten, muß notwendig zur höchsten Unnatur, zur Mißkennung des mittelbaren Strebens des menschlichen Willens, zur Entäußerung der Ausbildung aller natürlichen Kräfte, zur Ohnmacht des Geistes und zur eigentlichen Mutlosigkeit des Willens, zum Verlust der wahren Liebe führen.“[1]

Deutinger kämpft hier, möchten wir annehmen, gegen Schrecknisse, die nicht existieren. Doch nicht nur das. In dem, was er in verzerrter Gestalt bekämpft, steckt ein Kern weisen pädagogischen Verfahrens. Die einzelne Willensentscheidung ist nicht ohne Wurzel, sie ist einem ihr günstigen Boden entsprossen. Darum ist auch hier

[1] Deutinger: Moralphilosophie 375—376.

schon das Messer anzusetzen. Die Seelenleitung ist schwer, sie fordert geschickte Pfleger und Führer. Wo ein Pfuscher eingreift, da ist allerdings zu fürchten, was Deutinger geißelt.

2. Die Lehre von der Pflicht.

Schon auf diese Überschrift hin möchte wohl ein Anhänger der modernen Ethik, der Ethik der Autonomie, die folgende Ausführung ablehnen. Er möchte es tun mit der Begründung: Eine Pflichtenlehre verlege den Verpflichtungsgrund nicht in die Wahrheit und Würde der sittlichen Ideen, sondern einzig und allein in das Vorhandensein einer göttlichen Autorität; die Befolgung dieses Sittengesetzes bewirke darum nur äußerliche Legalität, nicht aber innere Moralität. Doch dieser Vorwurf hat keinen Schein von Berechtigung.

Liebe ist das einzige, höchste objektiv und subjektiv bestimmte Sittengesetz. Mit ihm ist die menschliche Freiheit zu jeder anderen persönlichen Freiheit wie zur eigenen persönlichen Einheit bestimmt. Ehe aber der Mensch zum vollen Bewußtsein der Erkenntnis dieses einheitlichen Inhaltes der Liebe gelangt, sagt Deutinger, muß er durch die Erfahrung der einzelnen objektiven Verhältnisse hindurchgehen, durch welche die äußerliche Handlung bestimmt wird. Durch diese einzelne Erfahrung kann er erst zur einheitlichen Erkenntnis der Liebe gelangen, durch welche er in innerlich bestimmender Einheit der Persönlichkeit in allen ihren möglichen Bestimmungen verpflichtet ist. Soll er dies erreichen, so bedarf er eines äußerlich sonderheitlichen Anhaltspunktes der einzelnen Entscheidung des Willens gegenüber den äußeren Verhältnissen, um an demselben den höchsten Inhalt der sittlichen Freiheit in seinen sonderheitlichen Formen zu bestimmen. Dieser Anhaltspunkt, dieses in der Sonderheitlichkeit der objektiven Verhältnisse bestimmend hervortretende Gesetz, durch welches das subjektiv unbestimmte und negative Gewissen des Menschen zur objektiven Bestimmtheit erzogen wird, steht den Menschen gegenüber als sonderheitliche Pflicht.

Jede objektive Bestimmung des individuellen Willens durch ein äußeres Gesetz, welches durch die Autorität eines berechtigten Gesetzgebers den Menschen gegeben wird, ist Pflicht.[1] Nun ist aber nur Gott eine Autorität, welche dem freien Willen Gesetze geben kann; darum ist nur das allein wahrhafte Pflicht für den Menschen, jedes von Gott dem Menschen geoffenbarte und bestimmt ausgesprochene, für alle Menschen gegebene Gebot im Sinne des Gesetzgebers zu befolgen. Jedes andere Gesetz kann nur insoweit für ihn verpflichtend sein, als es diesen durch göttliche Autorität gesetzten Geboten entspricht.[2] Was den von Gott autorisierten Geboten widerspricht, muß von dem menschlichen Willen entschieden abgelehnt werden. Als von Gott autorisiert sei aber notwendig jedes Gebot zu betrachten, welches entweder auf dem Wege historisch beglaubigter Offenbarung dem Menschen als bestimmt ausgesprochenes Gesetz verkündigt worden oder von einer mittelbaren von Gott beglaubigten Autorität als für die Freiheit des Menschen bindendes Gesetz gegeben worden sei oder was als wesentliche, notwendige Folge aus der Anwendung des Gesetzes auf die äußerlich natürlich oder historisch sich darstellenden objektiven Verhältnisse der Handlung hervorgehe.[3]

Aus dieser Definition der Pflicht fällt ein Licht auf die Verpflichtung selbst, auf das Gebot, sowie auf die Aufgabe jener, welche die Verpflichtungen, die Gesetze und Gebote, zur Beobachtung vorstellen.

Halten wir uns gegenwärtig, was Deutinger eben gesagt, dann werden wir zustimmen, wenn er weiter schreibt: Wenn Gott Gebote gebe, so könne er nicht eine Absicht damit verbinden, welche seiner Erhabenheit und göttlichen Vollkommenheit widerspreche. Er gebe alle seine Gebote aus menschenfreundlicher Absicht. Jedes Gebot sei ein Ausdruck göttlicher Liebe. Das Gebot wolle den menschlichen Willen vor jenen Irrwegen bewahren, in die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 387. [2] Ebd. 388. [3] Ebd.

er, seiner eigenen Natur gehorchend und ohne göttliche Führung, notwendig geraten müßte. Die Gebote Gottes seien nicht gegeben, um den Menschen bloß zum äußerlichen Gehorsam zu nötigen und für den Fall des Ungehorsams seine Strafe herbeizuführen. Sie seien nicht Fallstricke eines Gesetzgebers, der bloß strafen wolle, um seine Macht und Gerechtigkeit zu offenbaren, sondern Liebesworte eines sorgenden Vaters, der seine Kinder vor allem Unglück bewahren und zur höchsten Freude führen wolle. Um dieses Zweckes willen seien die Gebote gegeben. Das Gebot sei nur des Zweckes willen, nicht der Zweck um des Gebotes willen. Die Liebe Gottes sei der höchste Grund aller Gebote. Durch sie solle man daher Gott immer mehr kennen und lieben lernen.[1] Und wieder sagt Deutinger: Das erste und nächste am Gebote ist es, daß wir am Gebote selbst die göttliche Liebe erkennen.[2] Es sei darum das tiefste Mißverständnis des Verhältnisses Gottes zum Menschen, wenn man das göttliche Gebot als ein Gesetz der Willkür betrachte, die des Menschen Freiheit aus bloßem Belieben beschränke und ihm lästige Vorschriften vorzeichne, um ihn dann, wenn er nicht so handle, strafen zu können. Das Gebot wolle keine Last sein, die wie ein schweres Joch auf dem Rücken des Menschen liege, sondern eine Stütze, an der er sich zu einem höheren Leben erhebe.[3] Das Gebot, das vom Menschen als eine Last betrachtet wird, ist nichts anderes als eine Gabe und ein Geschenk des Glaubens, nichts anderes als ein Pfeiler für den an die Erde sinkenden Rebstock der menschlichen Seele, daß sie sich emporranken und ein höheres Leben begründen könne.[4] „Das Gebot ist der Lichtstrahl, welcher von der Sonne der göttlichen Liebe ausgeht, um die Geister an sich zu ziehen und mit dem seligen Leben der wahren Kraft und Freiheit zu durchdringen, ähnlich dem Lichtstrahl, der von der Sonne ausgeht und auf die Erde und die Planeten fällt, um sie mit Licht zu erfüllen und sie in ihrer Bahn zu halten.“[5] Wir

[1] Deutinger: Reich Gottes I, 211—212. [2] Ebd. III, 523—524.
[3] Ebd. 524. [4] Deutinger: Msc. [5] Ders.: Reich Gottes III, 524.

verweisen ferner auf unsere Ausführung über „Gesetz und Freiheit". Zur Ergänzung der obigen Gedanken möchten wir nur noch eine Stelle Deutingers anführen; sie umfaßt zugleich die anderen Gedanken. Wir führen sie an, um zugleich eine irrige Anschauung zurückzuweisen, in welche Deutinger zu fallen scheint. Das Christentum, sagt er, verlange nicht, daß der Mensch vollkommen sein solle, sondern daß er es werden solle; es verlange nicht, daß der Mensch vollkommen werden solle, weil Gott vollkommen sei, sondern daß er vollkommen werden solle, wie Gott vollkommen sei. Gott verlange nicht, daß der Mensch deswegen das Gute wählen solle, weil es Gottes Natur sei, gut zu sein, sondern weil es des Menschen Seligkeit erfordere, daß er das Gute wähle. Könnte der Mensch ohne diese Wahl selig sein, so würde ihm Gott dieselbe sicher erlassen. Gott hätte dann allerdings keinen Grund, von dem Menschen zu verlangen, daß er das Gute wähle; es wäre ungerecht und unbillig, von dem Menschen zu fordern, was dem Menschen nichts nütze. Da aber der Mensch ohne diese Wahl nicht selig sein könne, so wäre es der göttlichen Liebe widersprechend, dem Menschen nicht jedes Mittel zu gewähren, das ihm zur Erreichung der Seligkeit notwendig sei. Zu diesen Mitteln gehöre nun wesentlich auch das Gebot, durch welches der Mensch veranlaßt werde, sich für Gott und die Seligkeit entscheiden zu können, wenn er wolle.[1] Wir fragen: Ist also die Sittlichkeit nur Mittel zur Seligkeit? Wir möchten Deutingers Worte nur insofern approbieren, als sie eine scharfe Zurückweisung eines Vorwurfes darstellen, der bei der Heteronomie naheliegt. Das Gesetz der Addition ist bei Deutinger nicht selten zu beachten, wenn man ihn nicht mißverstehen will. Das Sittlichkeitsideal, das er vertritt, ist das theozentrische. In der Sittlichkeit, im Vollzug der Wahrheit und Vollkommenheit liegt die Seligkeit. Das Sittengesetz ist ein Abdruck des Schöpfers in uns,[2] sagt Karl Ernst

[1] Deutinger: Prinzip der neueren Philosophie 486—487.
[2] Reden von Karl Ernst von Baer I, 71.

von Baer. Dieses Wort in seinem schönsten Sinne ist einerseits ein prägnanter Ausdruck für das, was Deutinger über die Bedeutung des Gebotes sagen will. Und anderseits dürfte Deutinger Schell zustimmen, der allerdings in dieses Problem tiefer eingedrungen ist: „Der Grund, warum die wahre Sittlichkeit als solche Gott zum Inhalt haben muß, liegt darin: Gott allein ist die Wahrheit und Vollkommenheit selber in wesenhafter Reinheit und Durchsichtigkeit, Kraft und Lebendigkeit."[1] Und wieder: „Adel und Würde des Geistwesens liegt in dem, was er erkennend und liebend umfaßt, was er denkend und wollend vertritt und vollbringt."[2] Deutinger schreibt: „So wie du mit ganzer Seele dem Zuge deiner innersten Bestimmung folgst, so mußt du erkennen, daß nur in der Liebe des Höchsten alle Wünsche, alle Hoffnungen, alle Kräfte deiner Seele ihre Erfüllung finden können."[3] Und wieder: „Nur das, was der Mensch an und in sich empfindet, nur das kann sein Herz erfreuen, und wo der Mensch nichts empfindet, da kann er auch keine Freude und keine Seligkeit genießen. Wenn aber dein Herz unfähig ist, die Schönheit und Herrlichkeit eines geistigen Lebens zu empfinden, . . . was soll dir dann der Himmel sein?"[4]

Hat man nun denn auch wirklich im Leben diese Anschauung von den Geboten des Herrn? Der Gott der christlichen Lehre, sagt Deutinger, der in ewiger Vollkommenheit und Seligkeit thront, ist die überschwengliche Liebe und er will, daß alle seine Geschöpfe glücklich seien. Er gönnt ihnen das höchste Glück, und weil er ihnen dasselbe spenden will, warnt er sie in seinen Geboten vor Genüssen, welche die Fähigkeit zur ewigen Seligkeit im Herzen ertöten. Statt so die Gebote Gottes zu betrachten, denken sich aber die meisten dieselben nur als Fesseln des freien, fröhlichen Mutes des Menschenherzens, als Versuchungen, die stets zur Sünde und zur Strafe führen. Sie grollen Gott im Herzen, daß er sie nicht ihre

[1] Schell: Apologie des Christentums, 2. Aufl., I, 438. [2] Ebd. 439.
[3] Deutinger; Predigt über die geistige Wiedergeburt der Christen 1850, 34. [4] Ebd. 30.

eigenen Wege gehen läßt, sie fürchten und hassen seine Gerechtigkeit, aber sie kennen und lieben ihn nicht. Jede Freude, meint Deutinger weiter, scheine ihnen ein Verbrechen und eine Beleidigung jenes finstern, gefürchteten Richters, vor dem man einst strenge Rechenschaft geben müsse für jedes unnütze Wort. Jeder Schritt, den der Mensch nach irgendeinem selbstgewählten Ziele mache, scheine ihnen gefährlich, jeder eigene Gedanke eine Verletzung des Glaubens, jede Freude an Kunst und Wissenschaft eine Beleidigung der strengen Pflicht. Deutinger sieht hierin einen ganz unwürdigen Gottesbegriff, den Gottesbegriff des Animismus und Fetischismus. Er sagt: Diese Anschauung sei der heidnischen nahe verwandt. Sie verleugne und mißkenne Gott aus lauter Furcht vor ihm. Statt ihn zu ehren und an ihn zu glauben, kniee sie vor einem Schreckbild, das nicht Gott sei.[1] Ob Deutinger hier nicht zu schwarz sieht? Daß sehr viele in den Geboten nur Hemmketten sehen, mag leider wahr sein; doch Menschen der zweiten Art, die er schildert, dürften an sich wenige sein! Freilich einen gewissen Rigorismus hat Deutinger damit scharf und gut gezeichnet; dessen Erfolge sind in der Praxis aber gewöhnlich ganz andere.

Wenn es im ganzen so steht, wie Deutinger klagt, ist dann der Gesetzgeber daran nicht selber schuld, und zwar dadurch daß er Lohn verspricht und Strafe androht? Verliert dadurch das Gebot nicht die ihm zugesprochene schöne Bedeutung? Deutinger beantwortet den Einwurf: Wenn von Belohnung und Strafe bei dem Gebote die Rede sei, so schließe dies die Liebe nicht aus, wie man ja auch von der Liebe sagen müsse, daß sie ihre Belohnung in sich selber trage. Der Gedanke an die Belohnung sei in die Liebe miteingeschlossen. Des Menschen Herz sei nicht so reich, daß es Gottes Liebe und seine Gabe verschmähen, nicht so reich, daß es die ganze Ewigkeit hindurch von sich selbst zehren könne und nicht des unendlichen Reichtums göttlicher Gabe bedürfe.[2]

Wenn nun tatsächlich das Gebot die hohe Bedeutung hat,

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 372—373. [2] Ebd. 398.

wie eben dargelegt, welche Aufgabe erwächst daraus? Und wird tatsächlich die Aufgabe gelöst? Die Moral, so klagt Deutinger von seiner Zeit, hat ihren Standpunkt in den gewöhnlichen Lehrbüchern unter ihren eigenen Zielen genommen. Sie bezieht sich auf das Gesetz und gründet sich auf dasselbe. Ihr Grund aber ist doch die Liebe.[1] Die Moral darf nicht bloße Pflichtenlehre sein, wenn sie ihrer Aufgabe entsprechen soll; sie darf dem Menschen nicht bloß vorhalten, was er zu tun habe, sie muß auch die Beweggründe angeben, die im Menschen selbst liegen. „Du mußt, denn Gott hat es geboten", ist allerdings ein erschöpfender Grund; allein der Wissenschaft ist die Aufgabe geworden, den Zusammenhang dieses Grundes mit dem Willen zu zeigen, d. h. anzugeben, wie alles, was Gott von dem Menschen verlangt, nur um des Menschen selbst willen zu geschehen hat, weil ihn Gott glückselig machen will. Sonst erscheint Gott als bloßer Gesetzgeber, und wenn die Androhung der Strafe als lediglich von Gottes Willen ausgehend dargestellt wird, allenfalls als ein tyrannischer Herrscher, aber nicht als die unendliche Liebe und als der Vater seiner Kinder, wie das Christentum lehrt.[2] Deutinger steht nicht auf dem Standpunkt, den Duns Skotus und noch mehr sein Nachfolger Wilhelm von Occam eingenommen hat: Gott fordert Gehorsam gegen das Gebot, nicht weil es gut, sondern weil es sein Gebot ist, und das Sittengesetz selbst ist nicht an sich gut, sondern weil es der Ausdruck des göttlichen Willens ist; Gott könnte auch das Gegenteil wollen, auch dann würde sein Wollen gut sein. Die christliche Moral hat die Bedeutung ihrer Vorschriften für die menschliche Natur (überhaupt), für die menschliche Subjektivität (als solche, d. h. in ihrer Allgemeinheit, nicht in ihrer Individualität, wie Deutinger wiederholt hervorhebt) nachzuweisen, sie hat nachzuweisen, daß das Gebot Gottes die wahre Erfüllung des Naturgesetzes ist, daß unsere innerste Natur darauf angewiesen und hingeordnet ist. Nicht bloß die gewöhnlichen Lehrbücher, sondern auch

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 19.
[2] Ebd.

die Werke der bedeutendsten Denker des Mittelalters ließen aber in dieser Beziehung Deutingers Geist unbefriedigt.[1]

Wir treten nun dem Inhalt der Pflichtenlehre näher. Wir hörten, das Gebot der Liebe ist das höchste, einzige, subjektiv und objektiv bestimmte Sittengesetz. Das Gebot der Liebe ist nun aber die Erfüllung des Mosaischen Dekalogs, welcher in äußerlicher, sonderheitlicher, negativer Weise das Gesetz der Liebe in seinen Beziehungen und nach seinem Inhalt vorbildet. Für die sittliche Pflicht bleibt darum auch in ihrer äußerlichen Bestimmtheit der Dekalog. Deutinger sagt näher: In den zehn Geboten des mosaischen Sittengesetzes ist der ganze Umfang der äußerlichen Pflichten beschlossen, welche unmittelbar von göttlicher Autorität den Menschen verkündigt worden sind. Alle andern Pflichten sind nur unter bestimmten Verhältnissen verbindend. Es sind jene, die entweder aus der historischen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft hervorgehen oder aus der sonderheitlichen Verbindlichkeit, die der Mensch mit eigenem Willen und Entschluß nach dem Maße der äußeren Verhältnisse eingegangen ist. In ihrem positiv bestimmenden Grunde muß aber auch diese, somit jede äußere Verpflichtung des Menschen aus dem Dekalog sich ableiten und in ihrer Verbindlichkeit auf denselben sich zurückführen lassen.[2]

Der Dekalog, wie das Gebot der Liebe, das ersteren erfüllt, offenbart eine innere, organische Gliederung, und zwar hat das letztere in seiner höheren Weise genau den Teilen des Dekalogs korrespondierende Glieder. Das Gebot der Liebe stellt die Liebe Gottes als das erste Gesetz vor, die beiden aus derselben hervorgehenden Verhältnisse der Liebe des Menschen zu sich selbst und zu seinem Nächsten als davon abgeleitetes zweites Gesetz. So finden wir auch das mosaische Sittengesetz zuerst in zwei große Gesetzestafeln geschieden, von denen die eine die Pflichten gegen Gott, die andere aber die übrigen Pflichten enthält. So weit liegt die Gliederung klar zu

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 682.

[2] Deutinger: Moralphilosophie 389—390.

Tage. Deutinger dringt nun aber tiefer ein. Er sagt: Bei näherer Anschauung ergibt sich aber mit weiterer Scheidung, daß die sieben Gebote der zweiten Tafel wieder in zwei verschiedene Gruppen sich ordnen. Die ersten fünf Gebote derselben sind an die Äußerlichkeit der Beziehung der freien Handlung des Menschen zu dem Menschen außer ihm gerichtet; die letzten beiden aber wenden sich unmittelbar an das Innere des Menschen; sie bestimmen nicht die nach außen wirkende Handlung, sondern das innere subjektive Streben und Begehren des Menschen. Noch wichtiger aber ist die Erkenntnis, zu der wir so geführt werden. Wir sehen nämlich, daß das in dem Gesetze des Christentums allseitig ausgesprochene Verhältnis der menschlichen Freiheit in dem Dekaloge wieder vorhanden ist. Nur sind hier die subjektiv allgemeinen Verhältnisse der menschlichen Freiheit zu den einzelnen Objekten derselben in ihrer sonderheitlichen objektiven Bestimmung ausgesprochen, aus welcher sie durch das von Christus gegebene Sittengesetz in Verbindung mit dem tiefsten Grunde der menschlichen Subjektivität zur höheren Einheit zurückgeführt wurden. Nach dieser dreifachen Beziehung bleiben sich daher die Verhältnisse der einzelnen Pflichten in ihrer einheitlichen Bestimmung gleich, und wir müssen nach jeder dieser Beziehungen die einzelnen Pflichten unterscheiden in Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen den Nächsten und Pflichten gegen uns selbst.[1]

a) Pflichten gegen Gott.

Gibt es eine Verpflichtung Gott gegenüber? Der Mensch kann seinem Wesen nach keine höhere Verpflichtung haben als die gegen Gott. Deutinger sagt: Der Mensch ist Gott mit seinem ganzen Sein und Wesen verpflichtet, auch seine Freiheit ist nur in der Verpflichtung gegen Gott in objektiver Wirklichkeit zu denken; eine Freiheit, die nicht in höchster Einheit dem höchsten Wesen sich verpflichtet weiß, hat gar kein bestimmtes Ziel, an und zu dem sie emporstreben kann.[2] Die Pflicht

[1] Deutinger: Moralphilosophie 391. [2] Ebd. 392.

gegen Gott besteht also tatsächlich, und sie ist die erste wie die höchste aller Pflichten für den Menschen; die Bestimmung aller einzelnen Pflichten des Menschen muß auf diese als den höchsten einheitlichen Anhaltspunkt zurückgeführt werden; alle übrigen Pflichten können erst aus dieser, aus der höchsten objektiven Einheit abgeleitet werden.

Welches sind die Pflichten Gott gegenüber? Wir hörten oben, die Gebote müssen in inniger Beziehung zur menschlichen Natur stehen. Das ist der Fall mit der geoffenbarten Verpflichtung Gott gegenüber. Dem Sein und Wesen des Menschen entsprechend erhebt sich darum hier ein dreifaches Gebot. Das erste fordert die höchste Richtung des menschlichen Willens auf das höchste Wesen. Das zweite die daraus hervorgehende Ehrfurcht und die damit verbundene Scheu vor jedem Mißbrauch dieses Vertrauens in den in der menschlichen Seele sich regenden Bestrebungen und ihrem Ausdrucke gegenüber der äußeren Erscheinung. Das dritte Gebot gebietet dann noch, dieser Verehrung in jeglicher Weise, in welcher es dem geoffenbarten Willen Gottes entsprechend ist, äußeren und sichtbaren Ausdruck zu geben und so den unbedingten Glauben an das höchste Wesen äußerlich zu offenbaren. Bei jedem einzelnen Gebote aber, sagt Deutinger, müsse man, um zum vollen Verständnis desselben zu gelangen, weiter eine dreifache Beziehung unterscheiden, was schon durch den Wortlaut der Gesetze nahegelegt werde: Die äußere negative, als ergänzend die äußere positive Seite und in Beachtung des innern einheitlichen Prinzips aller Pflichten die innere Bedeutung derselben zum subjektiv freien auf das höchste Ziel gerichteten Willen. Durch jedes einzelne Gebot sei daher eine äußere Abweisung des Willens von seinem höchsten Ziele verboten, eine äußere Richtung desselben auf ein solches Ziel geboten und eine innere Hebung und Steigerung des Willens durch das äußere Mittel beabsichtigt.[1]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 393—395.

Du sollst an einen Gott glauben. Das erste Gebot: Es verbietet die Anbetung und Verehrung mehrerer Götter überhaupt, die Viel- und Abgötterei in jeder Beziehung.[1] Deutinger denkt hier aber nicht bloß an den plumpen Götzendienst; er sagt, wer, statt über den eigenen Glauben nachzudenken und seines reichen Inhalts sich zu freuen, mit unverstandenen Begriffen sich begnüge und jeden, der nicht mit dem leeren Worte sich begnüge, verketzere und verfolge, kenne nicht die christliche Liebe und nicht die inneren Seelenkämpfe des christlichen Gemütes; er sei nicht ein eifriger Christ, sondern ein Fanatiker. Sein Christentum stehe mit dem persischen Fanatismus auf gleicher Stufe. Wer sich durch Wunder und Sakramente in den Himmel hineintragen lassen wolle, um nicht die eigene Kraft des Geistes betätigen und die Probe der eigenen Willenskraft bestehen zu müssen, versuche Gott, aber diene ihm nicht. Seine Religion sei leerer Wunderglaube, aber nicht lebendige Liebeskraft. Sein Christentum sei nicht über den Quietismus der alten Brahmanen hinausgekommen. Wer aber rein der Gewohnheit sich hingebe, in Worten und Handlungen alles nur für gut und schicklich halte, weil es so Herkommen sei, in dem verkümmere der Geist; all sein Streben werde äußerlich; seine Religion sei ein Staatskleid, aber nicht die innerste heiligste Kraft seines Geistes. Seine Religion sei irdisch wie sein Sinn. Er denke sich den Himmel wie die Erde und möchte nur die Bequemlichkeit der Erde ewig genießen. Ihm sei sein Christentum, was den Chinesen das himmlische Reich, das er auf Erden besitzen wolle. Von dieser Erstarrung des Geistes sei es nicht mehr weit bis zum Schamanismus des Dämonenglaubens, den man heutzutage in der Tischrückerei und Geisterklopferei kennen gelernt hätte; und von da sei nur noch ein Schritt zur letzten Verkommenheit des Fetischdieners, der in jedem beliebigen Gegenstand außer ihm seinen Gott oder Schutzgeist suche.[2] Deutinger glaubt aber auch sagen zu dürfen: Bei den meisten Menschen sei

[1] Deutinger: Moralphilosophie 395. [2] Ders.: Reich Gottes III, 500—501.

es wie beim echten Fetischdiener nur reine Willkür, wenn sie an das oder jenes glauben. Sie hätten keinen Grund zu ihrem Glauben und hätten keinen Grund zu ihrem Unglauben. Es sei bloß äußere Willkür, die sie festhalte, oder höchstens noch gedankenlose Gewohnheit, die sie zu scheinbaren Christus- und Gottesverehrern mache.[1] Es ist kein Ruhmeszeugnis, das Deutinger hier der Menschheit ausstellt. Er scheint aber die Farben allzu stark aufzutragen. Bei den meisten Menschen sei es nur reine Willkür, wenn sie an das oder jenes glauben! Gegen diese Unterstellung nehmen wir unser christusgläubiges Volk entschieden in Schutz. Der Strom, der alle Gedankenlosen mit sich reißt, der heute durch die Länder zieht, ist nicht der Glaubensstrom; nicht Willkür, nicht gedankenlose Gewohnheit ist es bei unsrer Zeitlage, die am Christus-Glauben festhält. Zu einer ernsten Selbstprüfung aber aufzufordern, dürfte Deutinger wohl berechtigt sein.

Das erste Gebot gebietet den Glauben an ein einziges höchstes Wesen, welches allein Gott genannt werden kann und darum auch allein das mögliche Ziel und das einzige Ziel des menschlichen Vertrauens sein muß.[2] Es beabsichtigt, das höchste Streben auf dieses einzig höchste Ziel zu richten, demselben in allen Lebensentwicklungen mit unbedingtem Vertrauen sich hinzugeben und den Willen in seiner höchsten Kraft der Bestimmung dieses höchsten Wesens zu unterwerfen, es beabsichtigt die allseitige, vollkommene Hingabe des individuellen Willens mit Ausschließung aller übrigen möglichen Ziele und Objekte außer Gott, aller übrigen möglichen Bestrebungen und Wünsche des Willens außer der Richtung zu dem höchsten Ziele allein.[3]

Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen. Das zweite Gebot: Es verbietet jede Profanation der göttlichen Offenbarung, jeden Mißbrauch in dem gedankenlosen Wiederholen des Namens und der Worte Gottes, in

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 500—501.
[2] Ders.: Moralphilosophie 395. [3] Ebd.

dem eiteln Beschwören bei Bezeugung der Unwahrheit durch den göttlichen Namen. Es gebietet die höchste Ehrfurcht vor dem Worte Gottes und seiner Offenbarung als der Quelle aller unserer Erkenntnis und aller Wahrheit, zu der wir immer wieder unsere Zuflucht nehmen sollen. Ist doch jedes Wort derselben bedeutsam und belehrend für uns. Dieses werden wir daher auch nur dann mit der höchsten Ehrfurcht aussprechen, wenn wir, seine tiefste Bedeutung zu erkennen, bei jeder Wiederholung desselben uns aufs neue bestreben. Es beabsichtigt dahin zu führen, daß der Mensch jedes Wort der göttlichen Offenbarung zur Quelle eines unendlich reichen Inhaltes macht, aus welcher die tiefste und allseitige Erkenntnis des geistigen und natürlichen Lebens uns entgegenströmt. Das Gebot will, daß der Mensch lernt, an nichts gedankenlos vorüberzugehen, sondern daß er sich bestrebt, alles durch die Worte der göttlichen Offenbarung durch den Namen und in dem Namen Gottes zu erklären und so alles als Offenbarung der Herrlichkeit des Schöpfers zu fassen und so den Namen Gottes in allen Dingen zu preisen durch die Erkenntnis der Macht und Liebe desselben, die in allem verborgen liegt. Nur in diesem Streben wird es dem Menschen möglich, den Namen und das Wort Gottes nicht inhaltlos und eitel auszusprechen, nicht da Gott zu nennen und sich da auf ihn zu berufen, wo er nicht ist, und dagegen da Gott nicht zu erkennen und nicht für ihn Zeugnis geben zu können, wo er wirklich ist.[1] Das ist die herrliche Bedeutung des zweiten Gebotes.

Du sollst den Sabbat heiligen. Das dritte Gebot. Worin kann und soll die Heiligung des Sabbats bestehen? In der Ruhe von dem natürlichen Tagwerke des Lebens und in dem Beginne eines neuen, übernatürlichen Lebens durch die Betrachtung und Ausübung dessen, was zur Heiligung des Menschen dient. Nicht das Nichtstun an sich ist gemeint, sondern das Ausruhen von rein weltlichen Werken, damit die Aufmerksamkeit des Geistes auf die Werke Gottes sich richten könne.[2] Es verbietet einerseits die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 396. [2] Ders.: Reich Gottes I, 212.

immerwährende Richtung der menschlichen Tätigkeit auf das äußere Tagewerk, anderseits die Vernachlässigung der Verehrung Gottes, die auch äußerlich, sichtbar sich offenbaren muß, aber auch die eigene, unbelehrte Willkür in dieser Verehrung. Es gebietet einen bestimmten, durch die äußere Offenbarung Gottes hergestellten Kultus. Deutinger sagt, wenn wir seine überaus dunkle Ausführung recht verstehen: Der mit „objektiver Heiligkeit" begabte, der durch die Weihe geheiligte Priester soll im äußern Gottesdienste opfernd und anbetend Gott sich nahen. Nur dieser darf es wagen; denn der Mensch ist nicht an sich würdig, in diese durch übernatürliche Heiligung von dem Kreise des natürlichen Verderbens herausgehobene Sphäre einzutreten. Durch den priesterlichen Mittler soll er darum seine äußere Gottesverehrung, zu welcher die innere Ehrfurcht ihn drängt, aussprechen. Das dritte Gebot beabsichtigt noch, indem es an bestimmte äußere Formen des Kultus sich anknüpft, die nicht Erfindung von Menschen sein können, sondern eine höhere Einsetzung haben müssen, mit diesen äußeren Zeichen der Heiligung dem Menschen jene innere Heiligung des Willens zur Pflicht zu machen, um derentwillen die äußeren Zeichen gegeben sind.[1]

Werfen wir einen Rückblick auf die einheitliche Bedeutung der einzelnen Pflichten gegen Gott, so sind die herrlichen Worte vollberechtigt: „Das Gebot erscheint somit nicht als eine willkürliche Schranke, die von einem rücksichtslos verfahrenden Gesetzgeber dem Menschen als eine unnatürliche und unerträgliche Last auferlegt wird, sondern als eine das ganze menschliche Wesen erfassende, erleuchtende und erhebende Offenbarung, durch welche der Mensch seiner eignen innern Kräfte durch die Erkenntnis des höchsten Zieles derselben und aller ihrer Beziehungen zu diesem Ziele erst vollkommen mächtig wird."[2]

Dieselbe Offenbarung, so begründet aber Deutinger

[1] Deutinger: Moralphilosophie 397. [2] Ebd. 398—399.

diese Behauptung noch näher, welche von dem geschaffenen Menschen verkünde, daß er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, habe für diese Ebenbildlichkeit des Menschen auch wieder in dieser dreieinigen Bildung des ersten Sittengesetzes Zeugnis abgelegt. Es sei darum auch in dieser dreifachen Gliederung des ersten Sittengesetzes wieder eine neue Offenbarung und Erklärung dieser inneren Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott dem Dreieinigen zu uns gekommen und habe uns in dem Gebote zugleich die innere Erkenntnis und Beziehung des menschlichen Wesens zum höchsten Ziele des menschlichen Willens geoffenbart.

Die Verpflichtung des menschlichen Willens muß, wie schon gesagt, in ihrer höchsten einheitlichen Beziehung notwendig auf Gott gerichtet sein. In dieser Verpflichtung sind ferner, wie gleichfalls bekannt, drei verschiedene Beziehungen zu unterscheiden infolge des relativen Verhältnisses der menschlichen Kräfte, die in Innerlichkeit und Äußerlichkeit geteilt in einheitlicher Verbindung wirken müssen. Es ist also damit die erschöpfende allseitige Beziehung derselben in ihrem Verhältnis zu dem subjektiven Grunde des menschlichen Willens ausgesprochen.[1] Wie nun aber der Mensch in seiner relativen Natur Freiheit und Unfreiheit, Übernatürliches und Natürliches in einer mittleren Einheit verbindet, so ist ist diesen Momenten in diesen drei Geboten Gottes, welche die einzelnen Pflichten des Menschen zu Gott bestimmen, genuggetan. Das freie übernatürliche Ziel aller menschlichen Tätigkeit ist mit dem ersten Gebot bezeichnet. Der natürliche Zusammenhang, Heiligung des menschlichen Willens durch Gott im äußerlichen Kultus ist durch das dritte Gebot bezeichnet. Das verbindende Mittelglied aber, in welchem die innere Einheit des gläubigen gottvertrauenden Sinnes sich kundgibt, in der subjektiven Ehrfurcht des Menschen und der inneren Erfüllung seines Lebens durch die göttliche Offenbarung ist durch das zweite Gebot gegeben.[2]

Aber nicht nur für die ganze menschliche Natur ist

[1] Deutinger: Moralphilosophie 398. [2] Ebd. 399.

die Dreiteilung des Gebotes höchst bedeutend, sondern auch für die dreifache Kraft des Geistes allein. Deutinger sagt: Die Kräfte des Geistes sind die des Denkens, Könnens und Handelns. Diesen entsprechen offenbar die drei Gebote. Der Gedanke ist zunächst an das erste Gebot angewiesen, er soll durch den Willen im Glauben auf das höchste Ziel aller Erkenntnis gerichtet werden. Im zweiten Gebot wird die im Streben des Menschen nach der Offenbarung seines inneren Lebens begründete Macht des Könnens angewiesen auf den vollen, aller Eitelkeit und Leerheit entbehrenden Inhalt dieser geistigen Kraft. Das dritte Gebot, das aus den beiden andern hervorgehende, soll das in äußerer Werktätigkeit auf die Ehre Gottes gerichtete gottesdienstliche Handeln des Menschen bezeichnen. So ist also dem Gedanken das Ziel, dem Können der Inhalt und dem Handeln die einheitliche Form verliehen und jede von diesen Tätigkeiten der wahren Vollendung zugeführt. Abschließend aber dürfen wir sagen: In dem geoffenbarten Gebote kann der Mensch an dem äußeren Gesetze sein inneres Leben erkennen und die durch das äußere Gesetz dem inneren Leben gebotene, helfende Liebe. So aber kann er, dem Gebote gehorchend, in dem Gesetze den Gesetzgeber und sich selbst lieben, somit das Gesetz durch die Natur und die Natur durch das Gesetz erfüllen.[1]

Die Gebote des Dekalogs finden ihre Erfüllung in dem Gebote der Liebe. Liebe Gottes ist der Inbegriff aller Pflichten des Menschen gegen Gott. „Sie ist der Grundton, der Akkord all seiner Lebensbeziehungen gegen Gott, der sich dann in die einzelnen Töne auseinandergibt, die je nach den verschiedenen Seiten dieser Beziehungen als Ehre, Furcht, Dankbarkeit, Vertrauen etc. als Einzelstrahlen aus dem Strahlenbündel des ungetrübten Lichtes der Liebe erscheinen.“[2] Aus der Liebe muß die Erfüllung der Pflichten gegen Gott hervorgehen. „Anders als der Stein der Hand, das Wasser der Schwere, der Planet dem Gesetze der

[1] Deutinger: Moralphilosophie 399—400.
[2] Ders.: Siloah II, 1010.

Attraktion, der Sklave dem Treiber, der Diener dem Herrn, der ihn bezahlt, gehorcht die Stimme der Sänger des Waldes dem Rufe der aufgehenden Sonne, das blühende Veilchen dem Hauche des Frühlings. Dieser Gehorsam ist ein froher und freudiger, aber noch immer kein freiwilliger."[1] Aus der Liebe muß die Erfüllung der Pflichten entspringen; diese enthalten ja nur, „was das Herz, wenn es sein eigenes, höchstes Verlangen erkennt, mit allen Kräften sucht und hofft",[2] und indem es dem Rufe, der an es ergeht, gehorcht, entfaltet es seine eigene Kraft, erfüllt es die innere Bewegung seiner höchsten Lebenskraft. Nur wer das Herz und seine höchste Kraft nicht kennt, mag einen solchen Gehorsam unwahr und unnatürlich nennen; mag sagen: um wirklich zu wollen, könne der Wille nicht aufhören, selbst zu wollen; wenn der Wille nicht mehr selbst der Mittelpunkt seiner Bestrebungen sein wolle, so habe er aufgehört, überhaupt noch freier Wille zu sein, dann sei er bloß noch der Nachklang und Schatten eines fremden Willens. Hier entfaltet ja im Gehorchen der Wille seine eigenste Kraft; hier findet der Wille in der Erfüllung des Gebotes sich selbst, das, was er selbst mit aller Entschiedenheit wollen würde, wenn er sein eigenes Bestes aus eigener Macht erkennen und erreichen könnte.[3]

b) Pflichten gegen den Nächsten.

Mit der höchsten Verpflichtung des Menschen gegen das höchste Objekt seiner Freiheit ist die Reihe der positiven Pflichten keineswegs abgeschlossen. Die durch den Willen bestimmte freie Tätigkeit des Menschen steht auch noch anderen Objekten gegenüber, zu denen sie in ein bestimmtes freies Verhältnis durch die äußere Handlung treten muß. Andere uns auf dem gleichen Grunde der Natur gegenüberstehende Persönlichkeiten haben eine gleiche Existenzberechtigung, daraus erwächst ein Pflichtenkreis. In dem Dekalog ist diese Verpflichtung in ihrer

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 105. [2] Ebd.
[3] Ders.: Reich Gottes III, 105—106.

allseitigen Beziehung auseinandergesetzt, und selbst die Reihenfolge der Gebote im Dekalog ist nichts weniger als willkürlich, sie ist vielmehr der tiefen Bedeutung und dem Verhältnisse der einzelnen Gebote zueinander entsprechend getroffen. Hören wir Deutinger!

Vor allem unterscheidet Deutinger in den Geboten, welche die Pflichten gegen den Nächsten darlegen, zwei einfache Gegensätze: einerseits wird „die Achtung der objektiven Persönlichkeit überhaupt, anderseits aber die Achtung vor dem Grunde des persönlichen Lebens zur wesentlichen Pflicht des individuellen Willens“[1] gemacht. Was erstere Pflicht anlangt, so wächst diese „aus einem doppelten Grunde hervor und begreift daher auch eine zweifache Verpflichtung in sich“:[2] die Verpflichtung gegen die Autorität, in welcher Gott gleichsam sich spiegelt, und die Verpflichtung gegen die Persönlichkeit schlechthin. Erstere ist durch das vierte, letztere durch das achte Gebot ausgedrückt. Deutinger sagt: Die erste positive Verpflichtung geht aus der göttlichen Autorität hervor, welche über die menschliche Persönlichkeit sich verbreitet. Diese Persönlichkeit steht ja als Vorbedingung unsrer eignen Freiheit und Existenz in dem Lichte einer höhern Verpflichtung uns gegenüber. Sie steht uns zunächst. Sie sorgt für uns. Sie nimmt unsere ganze Dankbarkeit durch diese Sorge und mittelbare Urheberschaft unseres Lebens und unserer Freiheit in Anspruch. Hier ist also die erste, höchste und nächste Verpflichtung des Menschen gegen die freie Persönlichkeit außer ihm. Es ist die Pflicht der Dankbarkeit und Ergebenheit und ehrerbietigen Achtung gegen die elterliche Autorität und gegen jede andere äußere Autorität, die in die Stelle der Eltern eintritt[3] Es gibt, wie Deutinger ein andermal sagt, „ein historisches Recht, Verhältnisse, welche durch von uns unabhängige Begebenheiten und Zeitereignisse ausgebildet worden sind, Verhältnisse der Unter- und Über-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 402.
[2] Ders.: Moralphilosophie 402. [3] Ebd. 402—403.

ordnung und der Abhängigkeit von äußeren Gesetzen, die wir ehren müssen".[1] Durch dieses Verhältnis ist also dem Menschen notwendig die dem Herzen am nächsten liegende höchste Verpflichtung auferlegt, in Dankbarkeit Achtung entgegenzubringen allen denjenigen Personen und persönlichen Verhältnissen, welche dem natürlichen Ursprunge seines Lebens und seiner Freiheit und den möglichen und wesentlichen Entwicklungen derselben wesentlich bedingend zur Seite gestanden haben.[2] Diese Verpflichtung ist im Dekalog mit den Worten ausgesprochen: „Du sollst Vater und Mutter ehren".

Der andere Grund der Achtung der Persönlichkeit außer uns liegt in der Verpflichtung, die dadurch gegeben ist, daß der Mensch als ein persönlich freies Wesen gegenüber der Persönlichkeit überhaupt notwendig sein persönliches Leben an die Persönlichkeit außer ihm offenbaren muß. Solle eine solche Offenbarung des persönlichen Lebens nach außen überhaupt möglich werden, so könne sie nur von der unabweisbaren Voraussetzung ausgehen, daß dieser Offenbarung die Wahrheit und Aufrichtigkeit eines Willens, der sich wirklich einem andern zu erkennen geben wolle, zugrunde liegen müsse. Ohne Vertrauen auf diese persönliche Aufrichtigkeit des Willens werde die Mitteilung und die Aussprache dieses Lebens an andere in dem tiefsten Grunde des Glaubens verletzt. Jede solche Mitteilung müsse ein aufrichtiges Zeugnis der innern Wahrheit sein. Jede absichtliche Täuschung des andern sei ein allen Grund des Glaubens vernichtender Hohn. Die absichtliche Lüge und auch die unabsichtliche Täuschung sei, wenn sie vermieden werden konnte, eine Verletzung der wesentlichsten Verpflichtung, die der einzelne Mensch gegen alle seine Mitmenschen haben könne. In diesem Sinne sei daher in dem Dekalog mit bestimmten Worten geboten: „Du sollst kein falsches Zeugnis geben".[3]

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 49.
[2] Ders.: Moralphilosophie 403.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 402—403.

Der Apostel sagt, wir sollen im Lichte wandeln. Aber nur, sagt Deutinger, „wo eine aufrichtige und redliche Gesinnung herrscht zwischen denen, die miteinander verkehren, da ist es Licht zwischen beiden. Die Wahrheit im Umgange ist die erste Bedingung des Lichtes, welches über das gegenseitige Verhältnis zweier Menschen sich verbreitet, ist der Lichtstrahl der Freiheit, der ungehindert zwischen zwei geistigen Lebenskreisen leuchtet und beide verbindet, wie der Lichtstrahl, der von einem Sterne leuchtend zu dem andern strömt".[1] Von hoher Bedeutung für das ganze sittliche Leben ist die Liebe zur Wahrheit. Deutinger sagt: Wenn Wahrheit in unserm Herzen wohnt, dann ist diese Wahrhaftigkeit nicht nur der Prüfstein für das Schöne, Gute und Wahre in uns, sondern auch eine Quelle der immerwährenden Vermehrung desselben. Mögen auch unsere Gefühle in trüber Gärung durcheinanderströmen; wenn nur Wahrhaftigkeit im Grunde des Herzens wohnt, dann wird die Gärung schon von selbst das Unreine ausscheiden. Der Most ist, solange er gärt, nicht von Unreinigkeit frei; sobald man ihn aber ausgären läßt, wird sich alles Unreine zu Boden setzen und der klare Wein allein oben bleiben.[2]

In zwei einfache Gegensätze, sagten wir, scheidet sich die Verpflichtung: zweitens werde die Achtung vor dem Grunde des persönlichen Lebens zur wesentlichen Pflicht gemacht. „Wie ich die persönliche Freiheit außer mir nicht unmittelbar verletzen darf, so darf ich sie auch nicht mittelbar in dem Grunde verletzen, durch den sie frei ist. Dieser Grund der Freiheit in dem Nächsten liegt nun offenbar zunächst in dem Leben desselben."[3] Auf dreierlei Weise könnte aber der Grund der Freiheit verletzt werden, durch Eingriff in das Leben des Nächsten, durch Angriff auf sein Eigentum als Grundlage der freien Lebensgestaltung, durch Unzucht, wodurch der Grund des Lebens der Willkür und damit dem Verderben ausgeliefert wird. Der Dekalog nimmt sämtliche

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 49. [2] Ebd. 541.

[3] Deutinger: Moralphilosophie 404.

in Schutz. Näher sagt Deutinger: Jede mittelbare oder unmittelbare Verletzung des Lebens des Nächsten mußte notwendig in dem Dekaloge verboten werden, da er ja alle wesentlichen Verhältnisse zur freien Persönlichkeit außer uns bestimmen will.[1] Dies geschieht denn auch durch die Worte: „Du sollst nicht töten". Wenn aber durch das Leben die mögliche freie Bestimmung des einzelnen Menschen bestimmt werde, so sei durch dieses Leben notwendig wieder der Gebrauch desselben bedingt, sagt Deutinger weiter. Die Folge ist: Alles was, sei es durch höhere Fügung oder sei es durch die eigene Tätigkeit, einer Persönlichkeit außer uns zufiel, als abgeschiedenes Gebiet, als eigene Grundlage der freien Lebensgestaltung, was als Eigentum hörig wurde, muß uns gleichfalls als ein uns unzugängliches Gebiet wegen der Persönlichkeit, der es angehört, heilig sein. Wegen der Persönlichkeit des andern! Denn mit der faktischen Verletzung des Eigentums meines Nebenmenschen verletze ich auch sein freies Recht über dasselbe und sündige so gegen die Freiheit und Persönlichkeit selbst.[2] Diese Folgerung spricht der Dekalog mit den Worten aus: „Du sollst nicht stehlen". Mit diesen beiden Geboten ist nun das Verhältnis des einzelnen Menschen zu den Menschen außer ihm inbezug auf die äußeren Güter bestimmt. Das Leben und das Eigentum, gleichsam die Nahrung des Lebens, die Basis, auf der das Leben seine Tätigkeit entfaltet, wird durch dieselben vor den Angriffen jeder persönlichen Willkür geschützt. Aber nicht bloß das Leben und seine Folge, sondern auch der Grund des Lebens muß durch die bestimmte Verpflichtung vor der individuellen Willkür in Sicherheit gebracht werden. Wenn aber dies, wenn der Grund alles Lebens in seinem natürlichen Ursprung vor unberechtigter Willkür gesichert sein soll, so muß ein Gebot dastehen, das die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes sichert und schützt in weiser Zucht. Werden die Bande dieser Zucht gelockert, dann

[1] Deutinger: Moralphilosophie 404. [2] Ebd.

ist die unausbleibliche Folge: Durch die unbezähmte Willkür der ungezogenen Begierde in dem geschlechtlichen Leben wird der wichtigste Grund der leiblichen Lebensbildung des einzelnen und das Leben der erzeugten Nachkommenschaft verletzt, ferner durch fremde Selbstsucht die einem anderen Geschlechte angehörige Leiblichkeit in ihrem freien und rechten Gebrauche des Leibes, weiter durch unzüchtigen Mißbrauch der richtige Gebrauch des eigenen organischen Lebens. Diesem Unrecht und diesem Verderben muß notwendig ein verpflichtendes Gesetz gegenübertreten. Es findet sich in dem mosaischen Sittengesetz, und es verbindet den Menschen unter heiliger Verpflichtung, „daß er nicht Unzucht übe".[1]

Wie oben die Dreizahl der Pflichten gegen Gott eine tiefe innere Begründung hat, so ist es auch hier wiederum; Deutinger sieht hier die Fünfzahl des Naturlebens erfüllt, „aus welcher die einzelnen Bestimmungen in ihrem notwendigen Verhältnisse zu ihrem allgemeinen Grunde hervorgehen."[2] Durch die Fünfzahl des natürlichen und leiblichen Lebens, das überall aus einem allgemeinen Grunde in einem vierfach dichotomischen Verhältnis sich aufschließe oder die vierfache Grundteilung des natürlichen Gegensatzes in einer höheren Einheit verbinde, müßten daher auch die Verhältnisse der äußeren Beziehung der Persönlichkeit zur erschöpfenden Darstellung kommen. Außer dieser fünffachen Verpflichtung des Menschen gegen die individuelle Persönlichkeit außer ihm werde ein weiteres bestimmtes Gesetz nur als unmittelbare Folge oder als notwendig in dieselbe eingeschlossene partielle Bestimmung, nicht aber als ein anderes wesentlich verschiedenes Pflichtgebot gedacht werden können.[3] Wir sagten auch schon, daß die Ordnung nicht zufällig sei. Sie wird durch das innere Verhältnis der Gebote zu einander bestimmt. Das die äußeren Verhältnisse in bestimmtester Form ordnende

[1] Deutinger: Moralphilosophie 404—405. [2] Ebd. 405.
[3] Ebd. 406—407.

Gebot steht zuerst, das allgemeine aber zuletzt. Die Gebote hingegen, welche die Äußerlichkeit des persönlichen Lebens und ihres individuellen Ursprunges verbinden mit der höchsten Allgemeinheit der persönlichen Beziehung und die persönliche Einheit mit dem natürlichen Grunde derselben, treten zwischen beide in die Mitte. So tritt also auch in ihnen wieder die höchste Bestimmung des natürlichen Grundes der persönlichen Freiheit, das Leben in die erste, der Grund desselben in die zweite und die Folge endlich in die dritte Stellung dieser Verhältnisbestimmung ein.[1]

Von den ersten Geboten wurde gesagt, daß sie keine willkürliche Schranke seien, sondern eine das ganze menschliche Wesen erfassende, erleuchtende und erhebende Offenbarung; die eben besprochenen Gebote haben eine ähnliche Bedeutung. Sie bestimmen und ordnen die volle Ausbildung der menschlichen Freiheit nach allen Seiten. Sie kommen derselben in dieser Beziehung dadurch zu Hilfe, daß sie ihr die wesentlichen Richtungen und das rechte Maß in allen diesen Richtungen zugleich vorzeichnen. Diese Bedeutung haben sie auch da, wo sie hemmend und begrenzend der Freiheit entgegenzutreten scheinen. Auch hier lassen sie sich bei näherer Betrachtung als die eigentlichen Stützen dieser Freiheit erkennen und hindern dieselbe nur an der Verletzung ihrer eigenen Ausbildung, nicht aber an dieser selbst. Wer dieses Maß der Freiheit überschreitet und den Willen zur maßlosen Willkür ausdehnen wollte, würde eben dadurch die Freiheit des Willens aufgeben. Die rechte Erkenntnis der inneren Bedeutung dieser Gebote lehrt also: Der Mensch wird in der freien Entwicklung seiner freien Kräfte durch diese Gebote nicht gehemmt, sondern gefördert und von den Banden einer Willkür gelöst, die entweder in eine Ungewißheit über die eigene Freiheit stürzt oder die Vollendung der wahren Freiheit untergräbt. Dem, der die wahre, innere Bedeutung derselben erkennt, werden sie daher nicht wie

[1] Deutinger: Moralphilosophie 405—406.

eine drückende Last, sondern wie helfende Boten Gottes erscheinen, die ihm nicht bloß die rechten Wege weisen, sondern ihn auf seinem Gange sogar mit positiver Macht unterstützen, die in der inneren Angemessenheit ruht, mit welcher dieselben alle natürlichen Kräfte des Menschen durchdringen.[1] „In dieser Erkenntnis werden aber diese Gebote, wie sie äußerlich an das bestimmende Wort gebunden sind, auch ihre allgemeine und ihre höchste Bedeutung vor uns erschließen und wie sie die äußeren Verhältnisse der Zahl nach erschöpfend darstellen, so auch in der inneren Fülle ihrer Beziehungen durch ihre subjektive erschöpfende Bedeutung jedem einzelnen Verhältnisse durch ihren allgemeinen Grund und ihr einheitliches Prinzip die erschöpfende Lösung darbieten."[2]

c) Pflichten gegen sich selbst.

Noch ein drittes Objekt gibt es, zu dem der subjektive Wille eine bestimmte Richtung einnehmen muß. Es ist „der Mensch in seiner eignen objektiven Bestimmung und Bestimmtheit für seine subjektive Willensentscheidung selbst".[3] Setzen wir die Kenntnis über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zum menschlichen Sein voraus, so müssen wir mit Deutinger folgern: Wenn der Mensch wahrhaft seiner Natur und Freiheit gemäß handeln wolle, dann könne er nur dadurch sein ganzes Selbstgewinnen, wenn er nicht seinen Willen, ohne einem höheren Willen dafür Rechenschaft geben zu wollen, also unbedingt und ohne Gesetz für sich zu haben und der Natur aufzuzwingen versuche, sondern indem er darnach trachtet, in der Vereinigung seines Willens mit dem gesetzgebenden Willen Gottes die Bedingung der Natur in dem die Natur bedingenden Willen Gottes, in dem höheren Gesetze der Freiheit zu lösen. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist daher die Flucht vor der gesetzlosen Selbstsucht.[4]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 407. [2] Ebd. [3] Ebd. 408. [4] Ebd. 409.

Auf diesem Grunde erwachsen die einzelnen Gebote. Zur Erreichung seines Zieles bedarf der Mensch nichts als den ihm angewiesenen Kreis der natürlichen Werke. Dadurch die Vollendung der wahrhaft freien Willensrichtung auf das höchste Gut zu erringen, ist das einzige, was ihn in seinem Leben wahrhaft beseligen kann. Seine Aufgabe ist daher, mit aller Entschiedenheit seines Willens nach der Vollendung seiner selbst innerhalb dieses ihm von der Liebe des Schöpfers angewiesenen Wirkungskreises zu streben. Daraus ergibt sich: Es ist des Menschen nächste Pflicht, in diesen ihm angewiesenen Lebenskreis sich ganz und gar hineinzuleben und nicht, statt nach dem höchsten Ziele damit zu streben, nur auf andere zu sehen und den Besitz und die Mittel derselben, um zu dem höchsten Besitz zu gelangen, zu begehren. Ein Verfehlen dagegen ist eine Vernachlässigung der eigenen Aufgabe des Lebens. Nach zwei Richtungen kann sich nun aber dieses verfehlte Begehren offenbaren, entsprechend dem doppelten Unterschiede des Lebens, in welchem die Habe des Menschen als erstrebtes und erworbenes Gut oder als erfreulicher Besitz erscheint.[1] Es ist ausgedrückt in den zwei letzten Geboten des Dekalogs: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haushaltung und Hausfrau, und sollst nicht begehren deines Nächsten Gut."[2]

Auch hier kann man wieder aus der negativen Form dreierlei nehmen: ein Verbot, ein Gebot und eine Aufmunterung. Jeder Besitz anderer ist uns erstens von Gott nicht als das für uns bestimmte Mittel der Wirksamkeit angewiesen; darum dürfen wir ihn auch nicht begehren ohne offenbare Ungerechtigkeit gegen andere, die ihrerseits mit diesen ihnen von Gott angewiesenen Mitteln ihre Seligkeit sich erwerben sollen. Ja, es ist dann weiter sogar eine Ungerechtigkeit, irgendein äußeres Mittel und Vermögen zu besitzen, bloß um es zu besitzen und ohne

[1] Deutinger: Moralphilosophie 411. [2] Ebd.

Anwendung für sich und andere; denn ein solcher von uns nicht benützter Besitz entzieht anderen, was dieselben vielleicht besser benützt und angewendet hätten. Alles Gut, das unangewendet verderben muß, wird dadurch zum ungerechten Besitztum für denjenigen, der es so dem Gebrauche entzieht.[1] Es wird also zweitens dem Menschen ebenso bestimmt die Benützung der ihm angewiesenen äußeren und inneren Güter des Lebens, die Ausbildung aller dem Menschen von Natur verliehenen Kräfte, und insbesondere wieder derjenigen, die dem Menschen mit individueller Auszeichnung und Berufung zuteil geworden sind, zur nächsten Pflicht gemacht. Daraus soll drittens erblühen das immerwährende Streben des Menschen nach der höchsten Vollendung und Ausbildung aller seiner Kräfte und nach der in der Vollendung der natürlichen Anlagen begründeten Vollendung des Willens. Die Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst erweist sich aber so als eine Bedingung zur Erfüllung der höchsten Pflicht gegen Gott. Denn nur dadurch, daß der Mensch jede sich darbietende Möglichkeit der Ausbildung seiner natürlichen Kräfte benützt und die möglichst größte Ausdehnung und Vollendung seiner natürlichen Anlagen anstrebt, erwirbt er die höchste Fähigkeit, Gott mit allen den Kräften zu dienen, welche Gott zu diesem Zwecke ihm angewiesen hat. Jede Vernachlässigung dieser Bildung erscheint so als eine Vernachlässigung des Dienstes Gottes. Nur durch die höchste Quantität der ausgebildeten Naturkraft wird die Gott dienende Willenskraft die entsprechende höchste Qualität ihrer inneren Vollendung erreichen können.[2] Einen schönen Gedanken, den Deutinger in den „Bildern des Geistes" ausspricht, möchten wir hier anschließen. Er schildert die innere Pracht des Mailänder Domes und fährt dann weiter: „Es ist der Mai der Kunst, der hier in tausend Blumen aufgeblüht. Man kann sie unmöglich alle überschauen diese Tausende von Statuen, und manche ist in einer kaum zugänglichen Nische ver-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 412. [2] Ebd. 412—413.

steckt, kaum von einem einzigen gesehen von den Tausenden, die stets diese Höhe besuchen. Doch steht sie da wie eine Blume des Frühlings. Wird sie auch nicht gesehen, so hat sie dennoch geblüht und zur Verschönerung des Ganzen mitgewirkt. So wirkt die Natur, so die wahre Kunst. Blumen und Früchte blühen aus ihrem unerschöpflichen Schoße, unbesorgt, ob der Mensch dafür dankt. Sie sind ihres Daseins froh auch ohne Ruhm. So sollte auch des Menschen Wirken sein auf Erden. Der Reichtum, der ihm aus dem Innern quillt, muß ihn glücklich machen, auch wenn ihn niemand kennt und rühmt. Was liegt daran, ob die Leute um deine innere Seligkeit wissen; was liegt daran, ob dich Tausende ehren? Das erste, was du suchst, ist die innere Seligkeit, die sich in Gott selbst genug sein muß. Will Gott dich an einen Ort stellen, wo du für viele wirken und streben sollst, so mußt du dich dessen mächtig wissen. Hast du diese innere Macht nicht, so wird der Ort dich nicht zieren und glücklich machen, so wenig den Kranken ein goldenes Kleid gesund macht. Suchst du aber die äußere Ehre, so gibst du dadurch Zeugnis, daß du mit deinem inneren Zustand unzufrieden bist, und bist du dies, wie soll die Stellung zur Welt dich innerlich erquicken?"[1]

Wie nach der Auffassung Deutingers die Pflichten gegen Gott in der Trilogie des geistigen Lebens, die Pflichten gegen den Nächsten durch die Fünfzahl der Leiblichkeit ihre erklärende Beziehung in der menschlichen Natur selber finden, so sieht er auch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst im Menschen, und zwar im seelischen Leben begründet. Deutinger beschreibt das Leben der Seele von seiner trichotomistischen Anschauung aus wie folgt: In der Seele besitze der Mensch alles in der allgemeinen Möglichkeit, was er durch die geistige Tätigkeit zum bestimmten Eigentum seiner freien Persönlichkeit machen könne. Auf diese seine seelische Anlage müsse das Augenmerk des Menschen gerichtet sein, wenn

[1] Deutinger: Bilder des Geistes I, 64.

er des höchsten Besitzes sich erfreuen wolle in bleibender Seligkeit: des allgemeinen Grundes der Seele in der persönlichen Einheit und Ichheit des Geistes. In seiner seelischen Anlage sei der unerschöpfliche Grund aller freien Bestimmung, aus ihr zu schöpfen sei die Aufgabe der freien Tätigkeit des Geistes, außer sie hinauszublicken und nach anderem zu begehren eine Verletzung der eigenen Seele. In der Seele liege daher auch die immer rege Sehnsucht, im Verbande des Geistes einheitlichen Bestand zu gewinnen. Diesem Sehnen der Seele werde daher auch nicht geholfen durch ein äußerliches Begehren fremden Besitzes oder durch die untätige Vergessenheit der eigenen Anlage, sondern nur durch den auf das höchste Ziel gerichteten, mit allen Kräften der Seele ringenden Willen. Die höchste Verpflichtung des Menschen gegen sich selbst und ihre Erfüllung liege somit in der Erfüllung der Sehnsucht der Seele durch die Vermeidung alles Begehrens und durch die Vollendung alles Sehnens, durch den tätigen Willen. Wie die Seele so dem Geiste diene und die individuelle Tätigkeit desselben erhalte und trage, wie sie den Leib beseele und belebe und doch in den leiblichen Organen wieder mit bestimmten Bildern und Formen sich bereichere, so sei sie selbst zweifacher Natur, zwischen Geist und Leib geteilt, dienend und herrschend, empfangend und zeugend, männlich und weiblich, aktiv und passiv. Durch diese Zweiheit der Seele werde in der Anwendung des Begehrens auf die Außenwelt eine zweifache Bestimmung als objektive Pflicht uns begegnen: Erwerben und geben wollen, das sind die beiden Richtungen, in welche im häuslichen Besitz die Geschlechter sich teilen; genießen und besitzen, das sind die beiden Richtungen, in welche innerlich das Leben und Begehren der Seele sich teilt. Beides wird wahrhaft nur erfüllt durch die Vollendung und Einigung der seelischen Gegensätze, folgert Deutinger. Nach außen hin werde darum dem Menschen das doppelte Gebot begegnen, durch welches er einerseits auf den wahren Genuß und wahren Besitz in sich selber hingewiesen, anderseits aber in seinem

Begehren nach der häuslichen Freude und dem häuslichen Besitz des Nebenmenschen abgewiesen werde, indem dieses Begehren ja gerade mit der tiefsten Sehnsucht der Seele in Widerspruch stehe. Der Mensch werde also auch mit diesen Geboten auf die innere Quelle der Seligkeit hingewiesen, und im rechten Verständnisse dieser Pflichten werde er daher auch diese nicht als drückende Last, sondern als helfende, rettende und erlösende Kraft begrüßen.[1]

Wir verwerfen die Trichotomie, auch in der Gestalt, die Deutinger ihr gibt. Wir sehen von ihr als nebensächlich hier ab. Jedenfalls aber sind die Gedanken, die er hier uns entwickelt, sehr wertvoll. Deutinger gibt uns hier, so glauben wir, in der Tat mehr als eine Pflichtenlehre. Wenn er glaubt klagen zu dürfen über die mangelhafte Darstellung der christlichen Pflichtenlehre, er hat das Problem im tiefsten Grunde aufgewühlt und zu zeigen versucht, daß die Gebote ein Bedürfnis der innersten Menschennatur sind, ihr Stolz und ihre Seligkeit.

3. Lehre von der Tugend.

Oft werden wir hier an die verschiedenartigen Bestrebungen erinnert werden, die wir in der griechischen und orientalischen Ethik gewahrten, an das dortige Ringen, das Ideal der inneren Freiheit zu finden. Wie erhaben die christliche Lehre mit der daraus quellenden Ethik ist, kann hier recht schön sich zeigen. In wunderbarer Harmonie finden die verschiedensten Fragen, Bedürfnisse und Bestrebungen des Menschenherzens ihre Lösung. Es ist ein großer Genuß, gerade durch Deutinger, diesen originalen Geist, der überall neue Wege, neue Gesichtspunkte zu finden weiß, sich dies zeigen zu lassen.

Aus der Vergleichung der Pflichten mit den allgemeinen objektiven Beziehungen der Freiheit, hörten wir schon oben, geht die Macht der in lebendiger Wirklichkeit erstarkten Übung des sittlichen Tuns, die Tugend oder Untugend des Menschen hervor.[2] Durch die

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 414—415. [2] Ebd. 345.

Entwicklung in der Zeit, durch die Aufeinanderfolge der lebendigen Entwicklung kommt die allgemeine Richtung und Neigung des menschlichen Willens zur wiederholten singulären Erscheinung, wodurch der Wille seiner einheitlichen Beziehung sich bewußt wird. Erst nach einer Reihe sonderheitlicher Erfahrungen und Entscheidungen des Willens steht die Willensrichtung fest.[1] „Nicht an einem Tage reift die Frucht des wahren Lebens."[2] Die einzelne Entscheidung hat nur eine sekundäre Bedeutung, sie trägt bei zur Gestaltung des Willens; in jeder einzelnen Entscheidung ist der Mensch genötigt, die Unbestimmtheit seines Bewußtseins mehr und mehr aufzuheben und so die bewußte und entschiedene Richtung seines Willens zur letzten und höchsten Bestimmung seines Lebens zu machen.[3] In der Willensrichtung, in der Willensmacht oder Ohnmacht zum sittlichen Tun liegt die Tugend oder Untugend. „Je mehr der Wille innerlich frei und stark wird, desto näher und heller leuchtet in uns das Licht einer göttlichen Weltordnung."[4]

Eine bedeutungsvolle Folgerung, auf die wir schon oben gelegentlich Deutinger hinweisen sahen, zieht er auch hier. Ohne Ausbildung der subjektiven Kräfte kann der Mensch seine Freiheit in ihrer höchsten moralischen Bestimmung nicht zu ihrer vollen Kraft und nicht zu ihrem einheitlichen Bewußtsein bringen. Nur ein Augenmerk auf die momentane Pflichterfüllung zu haben, erzeugt innere Leerheit, Kraft- und Geistlosigkeit. Das Anschließen an eine objektive Gnade macht den Menschen nicht unmittelbar zu einem andern; die Gnade kann die subjektive Tätigkeit des Menschen steigern und heiligen, aber nicht ersetzen; sie muß in der gesteigerten Lebenskraft sich offenbaren. Aus der subjektiven Befähigung muß die objektive Wahrheit des sittlichen Lebens hervorleuchten. Eine Sittlichkeit ohne diese Kraft ist ein

[1] Deutinger: Moralphilosophie 422—423.
[2] Ders.: Reich Gottes I, 137.
[3] Ders.: Moralphilosophie 423.
[4] Ders.: Reich Gottes III, 49.

Werk der Einbildung, welche Selbsttäuschung und Selbstgerechtigkeit zur Folge hat.[1] Schell sagt: Das Ideal der sittlichen Persönlichkeit setzt die sachliche Würdigung der Gründe, d. h. die Erkenntnisvollendung voraus: beide wachsen füreinander und miteinander.[2] Die Wirkung der Handlung auf die innere Entwicklung und Gestaltung des Lebens, sagt Deutinger weiter, sei allein der richtige Gradmesser des sittlichen Wertes derselben. Nicht die Werke entscheiden in ihrer Sonderheitlichkeit und Äußerlichkeit die Beseligung des Menschen, sondern das Leben entscheidet in seiner ganzen und allgemeinen Richtung, ob der Mensch ein Mann sei nach dem Herzen Gottes oder nicht, und nicht darüber solle der Mensch sich freuen, daß er einzelne gute Werke verrichte, sondern darüber, daß sein Name eingeschrieben sei im Buche des Lebens. In Beziehung auf diese Trennung von gut und bös im Leben scheide sich daher das menschliche Leben in die Gott zugewendete Kraft und in die von ihm abgewendete Ohnmacht: Tugend und Untugend.[3] Tugend ist also keine Naturgabe, sondern Frucht der im Kampfe des Lebens bewährten Kraft der erprobten freien Liebe zum Ewigen und Göttlichen.[4] „Die Tugend ist das Produkt einer inneren und moralischen Umwandlung des Menschen, seines egoistischen Begehrens in das Leben der Hingebung und Liebe.“[5] Eine kurze Definition wird also lauten: Tugend — im natürlichen Sinne — ist „die Macht des auf das Gute gerichteten Willens über die natürlichen Kräfte, Untugend aber die Ohnmacht des Willens zum Gutestun“.[6]

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 427.
[2] Schell: Apologie des Christentums 2. Aufl. II., 431 ff.
[3] Deutinger: Moralphilosophie 428—429.
[4] Ders.: Reich Gottes III, 507.
[5] Ders.: Prinzip der neueren Philosophie 453.
[6] Ders.: Moralphilosophie 430.

a) Tugend.

Die ganze innere Geschichte der Menschheit war ein Suchen nach dem Ideal der inneren Freiheit. Der Mensch fühlt sich in einem unerträglichen Zustande: einerseits hat er das Bewußtsein eines tiefen inneren Lebensgrundes in sich, und anderseits erfährt er die Äußerlichkeit und Vergänglichkeit der sinnlichen Erscheinung und Begierde, er ringt, diesen unerträglichen Zustand aufzuheben. Wir sahen die Resignation der Völker im Ringen nach der inneren Freiheit; wir empfanden aber auch, wonach alle diese Bestrebungen rufen: Soll der Mensch das Ideal der Freiheit finden, so muß ein höherer Anhaltspunkt ihm begegnen, an dem er sich festzuhalten vermag.

Zweierlei muß zusammenwirken, daß der Mensch zur Ruhe seines Lebens gelangt. Es muß das Verlangen nach der Rettung in ihm lebendig geworden sein, und Gott muß ihm mit seiner Gnade begegnen. Ohne das Gefühl der Verlassenheit und Ohnmacht der Natur wird der Mensch „nach einem sicheren Anhaltspunkte einer helfenden höheren Macht außer ihm kein Verlangen empfinden. Je lebendiger aber in ihm das Bewußtsein der Ungenügendheit der natürlichen Kräfte zur Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Seele gerade durch die höchste Anstrengung der subjektiven Kräfte geworden ist, um so lebendiger wird in ihm auch das Verlangen nach diesem höheren Anhaltspunkte, um so tiefer die Erkenntnis der Göttlichkeit derselben, um so kräftiger der Entschluß des Festhaltens an demselben sein. Nur dadurch, daß der Mensch in dieser doppelten Hinsicht den Entschluß in sich erwachsen läßt, in allen Bestrebungen seines Lebens nur nach diesem Höchsten zu verlangen und mit allen Kräften seiner geistigen und natürlichen Tätigkeiten diesem höchsten Gute zu dienen, kann dieses höhere Leben, durch welches er über die Verlassenheit seiner Natur sich erheben kann, in ihm lebendig werden.“;[1] „Nur Gott allein ist

[1] Deutinger: Moralphilosophie 434.

gut. Wer irgendwie eine Vollkommenheit oder etwas Gutes sich selbst zutraut oder zuschreibt, ist von Gott abgefallen, weil er die Ehre, die Gott allein gebührt, einem unvollkommenen Geschöpfe zuteilt."[1] Dieser Entschluß nun, keine Mühe im Leben zu scheuen, um dem Göttlichen zu dienen und dadurch die Tiefe des inneren Lebensgrundes auszufüllen, ist die Grundlage aller Tugend, ist die allgemeine subjektive Tugend des Menschen.[2]

In diese subjektive Richtung des menschlichen Willens senkt sich aber die objektive Gnade ein, tritt mit ihr in Verbindung, so daß jetzt ein Tugendleben hervorwachsen kann. Der Tugendboden ist also die demütige Gesinnung, von der Gnade befruchtet: die Tugend der Demut. Die ganze Tiefe der christlichen Sittenlehre erschließt sich uns, sagt Deutinger, in dem Gleichnisse von dem Weinstocke.[3] Ein andermal veranschaulicht Deutinger das Tugendleben also: „Wenn der Stein jahrelang an der Sonne liegt und von ihren Strahlen noch so glühend getroffen wird, er wird doch nicht keimen und blühen, weil es ihm eben am Leben selber fehlt. Wenn aber die Pflanze, welche Keim und Lebenskraft in sich hat, mit ihren Wurzeln immer tiefer in den Boden sich einsenken würde, ohne je mit dem Stamme über die Erde und zum Lichte sich zu erheben, so würde sie gleichfalls nie zur Blüte sich entfalten, weil nur das Licht die innere Seite des Lebens zur äußern blühenden Entfaltung bringt. Ebenso ist es mit dem Menschenherzen. Im Sonnenlichte des Christentums ruhend wird es nicht zur geistigen Blüte sich entfalten, wenn sich nicht ein eigenes Leben zuvor in ihm regt. Wenn aber das Herz ungeduldig ringend eine Menge Wurzeln nach außen sendet, aber mit seinem Streben immer nur an die Erde und das den Sinnen zugängliche Leben sich anklammert, wird es in diesem Streben ohne Glaube und Liebe, ohne das Licht, das von

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 57.
[2] Ders.: Moralphilosophie 434.
[3] Ders.: Reich Gottes II, 235.

oben kommt und nach oben dringt, gleichfalls nicht zur rechten Blüte des Geistes sich erheben. Die rechte Blüte des Geistes ist allein da, wo der Geist in natürlicher Regung sein Leben empfindet und ausbildet, aber in dieser Empfindung sich gläubig und liebend im Lichte der göttlichen Liebe, die uns in Christus offenbar geworden ist, betätigt."[1] Aber, so klagt Deutinger einmal gelegentlich: Unsere Tugend sei leider fast immer nur die moralische Schlafhaube der im Herzen thronenden Höllenangst und nicht der Stahlhelm des lebendigen Glaubens; nur der Krückenstock auf übernatürliche Hilfe sich stützender Bequemlichkeit und nicht das Flammenschwert begeisterter Liebe.[2]

Wir definierten die Tugend als die Macht des auf das Gute gerichteten Willens über die natürlichen Kräfte zum Gutestun. Die natürlichen Kräfte des Menschen, seine Grundkräfte sind Erkennen, Können und Wollen. Drei Tugenden erblühen darum vor allem: die Tugend des Erkennens, Könnens und Willens; es sind dies Glaube, Hoffnung und Liebe. Die in dem Menschen erhöhte innere Kraft wird aber auch außen sich offenbaren müssen; es werden drei weitere Tugenden erblühen, die im äußern Leben sich offenbaren; es sind dies die Tugenden der Frömmigkeit, der Nächstenliebe, der Abtötung. Erstere werden gewöhnlich göttliche, letztere sittliche Tugenden genannt.

α) Göttliche Tugenden.

Mancher könnte enttäuscht werden durch das, was er unter dieser Aufschrift findet. Zum voraus sei darum bemerkt: Es ist keine allseitige Behandlung des obigen Themas beabsichtigt; denn nicht von jenem Reichtum, jenem Leben, das mit der übernatürlichen Berufung ins Herz eingesenkt wird, um dort göttliches Leben zu wirken, wollen wir Deutingers Anschauungen schildern;

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 152.
[2] Ders.: Bilder des Geistes II, 41—42.

nicht über Moraltheologie, vielmehr über moralphilosophische Wahrheiten wollen wir Deutinger hören. Wie noch öfter in dieser Abhandlung, so fällt besonders in dem kommenden Abschnitte Deutingers Terminologie auf. Man möge daran sich nicht stoßen; wir kommen auf diesen Punkt zurück.

αα) Glaube.

Schon die Definition, die Deutinger gibt, klingt höchst ungewohnt. Der Glaube, sagt Deutinger, ist „eine zunächst in der nach Erkenntnis strebenden subjektiven Tätigkeit dem Menschen durch die Anschließung des Willens an das höchste Gut zuströmende Kraft des Handelns".[1] Diese Worte sind von der höchsten Wichtigkeit, um Deutinger zu würdigen und zu verstehen. Handeln versteht er nicht in dem Sinne einer äußeren Werktätigkeit, sondern in dem Sinne der Anwendung und Ausbildung einer wesentlichen subjektiven Geistestätigkeit. Glauben ist also ein Ringen nach Erkenntnis in Verbindung, in Einigung mit dem höchsten Ziele. Der Zweck des Glaubens ist demnach die Erkenntnis. Wer nicht nach Erkenntnis ringt, darf nicht sagen, daß er wirklich an Gott glaubt, weil er es an der einzig möglichen Grundlage fehlen läßt, auf welcher der Glaube sich betätigen kann; wer gar nicht nach Erkenntnis strebt, hat auch kein höchstes Ziel derselben, hat überhaupt keine Richtung zu diesem Ziel, weil nur eine solche Tätigkeit auf Gott gerichtet sein kann, die wirklich tätig ist. Deutinger verwirft es daher, den Glauben bloß die Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität zu nennen, „weil der Glaube nicht bloß die Negation einer natürlichen Kraft sein kann, sondern eine wesentliche Position derselben, eine Erhebung der menschlichen Tätigkeit durch die Richtung des Willens auf das höchste Ziel und durch die einem solchen Willen nie mangelnde göttliche Hilfe und Gnade sein muß".[2] Er

[1] Deutinger: Moralphilosophie 436.
[2] Ebd. 436—437.

nennt den Glauben die „Erhöhung des Verstandes und die denselben erfüllende und tragende, nicht aber die ihn verneinende Kraft. Die wahre Macht des Verstandes gibt Zeugnis für den lebendigen Glauben, die Ohnmacht und Abwesenheit desselben aber für den Mangel der die Erkenntnis in Gott befestigenden Kraft des Glaubens“.[1] Um dies zu erläutern, sagt Deutinger einmal: Die erkennende Kraft erfaßt im freien Gehorsam, mit dem sie dem göttlichen Worte sich hingibt, einen inneren Lebensgrund, der als Glaube sich über die bloße notwendige Gesetzmäßigkeit des Denkvermögens erhebt.[2] Und wieder sagt er: „Der Glaube hängt ebenso gut vom Willen ab als von der Vernunft.“[3] Der Glaube erscheint ihm demnach als nichts anderes als die Erhebung der Tätigkeit des Verstandes über die Grenzen subjektiver Beschränktheit durch das Hinzutreten eines göttlichen Einflusses mittelst der Freiheit.[4] Er ist ihm keineswegs als Unterdrückung des Verstandes, sondern als Erhebung desselben zu begreifen. Er ist ihm nicht so fast ein Geben von seiten des Menschen, sondern vielmehr selbst eine Gabe Gottes und ein Akt des Empfangens von seiten des Menschen.[5] „Nicht diejenigen, welche glauben, sondern diejenigen, welche nicht glauben, beschränken die Vernunft und Freiheit, weil sie von der Vernunft den ganzen Kreis des freien, überirdischen, göttlichen Lebens ausschließen.“[6] „Wer Gott nicht kennt, kann die Liebe nicht verstehen, und wer ohne Glaube und Liebe ist, kann Gott nicht erkennen. Wer daher störrig und eigensinnig sich von dem Glauben abwendet, gleicht nicht dem Manne, welcher weiß, was er sucht und will, sondern dem ungezogenen Kinde, welches kein Gesetz erkennt als das der Willkür und blinden Begierde.“[7] „Der Glaube ist das

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 437.
[2] Ders.: Seelenlehre 135.
[3] Ders.: Über das Verhältnis des Herm. Systems (Kastner I, 26).
[4] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 76.
[5] Ebd.
[6] Ders.: Reich Gottes III, 411. [7] Ebd. 232—233.

Mittelglied, durch welches das göttliche Leben der Liebe in die freien Geschöpfe einströmt."[1] „Im Glauben wohnt die höchste Freiheit, und darum auch die höchste Würde des Menschen."[2]

Der Glaube ist damit auch die Quelle aller Tugenden nach Deutinger. Jede einzelne Betätigung des natürlichen Strebens des Menschen erhält durch ihn eine höhere Bedeutung, einen unzerstörbaren ewigen Grund und darum auch eine höhere Macht. Deutinger sagt näher: Der Glaube ist „die Quelle aller andern Tugenden, inwiefern er allem Streben die auf Gott gerichtete Gesinnung mitteilt. Die aus dem Glauben und der Heiligung des Willens strömende Bewegung der Vernunft und der Erkenntnis ist Licht, jede andere natürliche Bewegung der Vernunft im Vergleich mit ihr ist Finsternis."[3] Und er sagt wieder: „Wenn aber die Heiligung des Willens allein den Geist wirklich mit Gott in Lebensgemeinschaft setzt und wahrhaft erleuchtet, so ist ja von selbst klar, daß die Erleuchtung der Vernunft und die Erhöhung der Erkenntnis natürliche Folge dieses Glaubens und dieser Lebensgemeinschaft ist. Wenn die Sonne hell scheint, so macht sie auch Tag. Wo das Licht lebendig und wirksam ist, da leuchtet es auch. Wo sich keine höhere Erleuchtung spüren läßt, da ist auch das Licht nicht wirksam. Wer glaubt, dem kommt von selbst zu, mit dem Lichte des Glaubens alle Kräfte des Lebens zu durchdringen. „Wenn das Auge licht ist, ist der ganze Körper erleuchtet."[4]

Daran aber knüpft Deutinger die Mahnung, „dem Lichte des Glaubens alle Pforten des Geistes zu erschließen und durch eine erleuchtete Erkenntnis unsern Glauben zu bekräftigen, weil von allen Seiten einerseits die Mittel zu jeder höchsten Entfaltung des Wissens uns gegeben sind, anderseits die Ausbildung der natürlichen Wissenschaft die höchste Entfaltung der religiösen Erkenntnis

[1] Deutinger: Reich Gottes I, 148. [2] Ebd. III, 411. [3] Ebd. 38.
[4] Ebd. 38.

dringend herausfordert.“[1] Mit einem schönen Vergleiche aber möchten wir das Ganze wiederholen: „Fragt wohl der Rosenstrauch, was er tun soll, um seine Bestimmung zu erfüllen? Hat er Nahrung für seine Wurzel und Sonne für seine Äste, werden sich von selbst die Rosen an seinen Zweigen entfalten. So ist es mit dem Geiste. Gebt dem Geiste Nahrung für seine Wurzeln, bringt seine Zweige an die Sonne des Glaubens und wartet dann getrost auf die Blüten, die er treiben wird. Der Glaube ist die ewige, alles verwandelnde und verherrlichende Macht im Geiste. In ihm wird alles Speise zum ewigen Leben.“[2]

Der Glaube wird eine eingegossene Tugend genannt. Deutinger verbindet aber mit diesem Ausdruck eine ganz andere Bedeutung, als man in der Theologie darunter zu verstehen pflegt. Was er sagt, dem stimmen wir teilweise bei, aber die Benennung ist irreführend. Der Glaube ist eine eingegossene Tugend. Darum, sagt Deutinger, weil er dem Menschen unmittelbar gegenwärtig und unmittelbar natürlich ist. Sowie der Mensch sich wahrhaft als freien Menschen fühlt, wird er glauben und muß er glauben, er kann in diesem Sinne den Glauben überhaupt nicht verleugnen. Es bedarf keiner besonderen Kraftanstrengung, um zu glauben, er darf nur die ihm eingegossene, unmittelbare Richtung seines Geistes in sich walten und wirken lassen. Zum Unglauben, ja, dazu gehört Verleugnung der eigenen Natur, da muß der Mensch sich selbst widersprechen, zum Glauben aber nicht, da darf er nur mit sich selbst und seiner eigenen Freiheit in Eintracht sein und er wird und muß glauben. Also, meint Deutinger, ist diese eingegossene Tugend dahin zu verstehen, daß der Mensch sie von Natur aus haben könnte, wenn er wollte, daß seine Natur ihn selbst dazu drängt, und daß er nur mit Aufwand einer gewissen Kraft von Eigensinn und Willkür sich diesem natürlichen Zug seines Herzens widersetzen kann. Das kann aber der

[1] Deutinger; Reich Gottes III, 38. [2] Ebd. I, 280.

Mensch, denn, wenn er es nicht könnte, würde er nicht in Wahrheit glauben, und darum, weil er in Wahrheit frei glaubt, wird er auch diesem wahren Glauben widersprechen können. Darum ist der Glaube eine Tugend, eine Kraft nämlich, die dem Menschen zwar angeboren ist, die er durch eigene Mitwirkung erheben, stärken, zur Tugend ausbilden kann, der er aber Zweifel, Widerspruch und Untugend durch seine Willkür entgegensetzen kann.[1] Die Verlassenheit von der Kraft und Tugend des Glaubens ist es, welche den Menschen peinigt und quält, darum quält, weil ihm die Kraft angeboren war, und weil die Tugend selbst nur die naturgemäße und harmonische Entwicklung dieser Kraft gewesen wäre.[2]

Eine Tugend ist der Glaube aber wahrhaft, sagt Deutinger wieder, weil er allein auf Freiheit ruht, und die höchste aller Tugenden, weil alle anderen aus ihm hervorgehen, weil ohne ihn nichts Verdienst haben kann, weil nichts wahrhaft den Menschen fördern kann, weil ihn nichts seiner Zukunft entgegenführt und in derselben beseligt als nur der Glaube. Er ist die höchste aller Tugenden, weil er allen anderen die rechte Weihe gibt, weil er das Leben heiligt und vollendet. Man möchte sagen, er ist die einzige Tugend, wenn nicht die zwei anderen so wesentlich und unzertrennlich mit ihm verbunden wären, daß man sagen muß, diese drei sind immerdar eins. Diese beiden anderen sind Hoffnung und Liebe.[3]

Ungewohnt ist die Sprachweise Deutingers auch hier. Den Glauben die höchste Tugend zu nennen, geht eigentlich nicht an. Wir werden aber sofort bei Darstellung der Liebe sehen, daß Deutinger im Grunde der gewöhnlichen Anschauung über das Verhältnis der drei göttlichen Tugenden zueinander nicht widerspricht. Mag die Darstellung Deutingers im ersten Augenblicke irreführend erscheinen, so wirft sie doch in der Tat ein glänzendes Licht auf das Wesen, die Würde und die Bedeutung des Glaubens. Bei dieser ganzen Erörterung über die Tugenden

[1] Deutinger: Msc. [2] Ebd. [3] Ebd.

wird selbstverständlich, wie schon bemerkt, die Übernatürlichkeit als wesentliches Moment vorausgesetzt und nur die psychologische Seite behandelt.

$\beta\beta$) Hoffnung.

Die Hoffnung kann in gewissem Sinne „die Mutter des Glaubens" genannt werden. Eine vollständige Umwertung der Begriffe, möchte man denken! Vielleicht tut auch hier dies Deutinger nicht ohne weisen Grund; wirklich erstrahlt die Wahrheit in neuem Lichte! Der Mensch hofft, sagt Deutinger, solange er lebt, er kann nicht anders. Alle Hoffnungen geben in ihrer Vereinzelung dafür Zeugnis, daß es eine einzige Hoffnung ist, die allein den Menschen beseligen muß, die allein sich wahrhaft verwirklicht. Wie der Mensch selbst nur ein einiges und einfaches Wesen ist, so kann ihn diese Menge von Wünschen und Hoffnungen auch nicht befriedigen, nur eine Hoffnung ist die wahre, diese eine Hoffnung wird nie unerfüllt bleiben, eben weil sie in dieser Tiefe des menschlichen Wesens begründet ist. Diese eine ist auf das Ewige und Höchste gerichtet, und weil sie darauf gerichtet ist, so ist der Glaube allein die dieser Hoffnung entsprechende Kraft und Bewegung derselben.[1] Im Glauben erfassen wir, was, wie der Apostel sagt, „die Substanz und der Inhalt unseres Hoffens ist".

Erscheint so die Hoffnung als die Mutter des Glaubens, so wird der Glaube dann wieder die Quelle der Hoffnung. Ist die Aufnahme des höheren und göttlichen Momentes im Glauben im menschlichen Subjekte dem Gefühle zugewendet, sagt Deutinger, so entsteht die Hoffnung, die auf einem inneren und gesteigerten Bewußtsein ruhend das Sein und Leben des Menschen in dieser höheren Region festhält. Die bloße Sehnsucht des Gefühls erhebt sich durch die Hoffnung zu dem Bewußtsein des ewigen Lebensgrundes im Menschen, und dieses göttliche Moment prägt sich als unvergeßlicher Siegespreis dem Sterbenden ein.

[1] Deutinger: Msc.

Jene Freudigkeit und jener Mut der Hoffnung, die Martyrer und Bekenner erzeugten, sind aber eben Erhebung der beiden Seiten des Gefühls, der Empfindung und des Gemütes zu einem höheren Lebensgrunde.[1] Die Hoffnung ist es also, die das innerlich erschaute Ziel alles menschlichen Strebens in alle einzelnen Beziehungen zum äußerlichen Leben einträgt und in jeder Wirkung des Geistes auf die Äußerlichkeit den Ausdruck für dieses innere Bewußtsein festhält.[2]

Die Natur bringt dem Menschen fortwährende Enttäuschung, beständig fühlt er ihr gegenüber seine Ohnmacht. Der Mensch kann aber in Wahrheit nur das wollen, was er kann; sein Wollen muß darum der inneren Kraft sich anschließen. „Dem Wollen, sagt Deutinger, steht das Können bedingend und begrenzend zur Seite, darum kann der Mensch nur das wahrhaft wollen, was er kann, und das Können ist nur dann ein wirkliches Wollen, wenn es nicht ein eigenmächtiges Wünschen und Begehren in der Äußerlichkeit durchzusetzen strebt, sondern wenn alles Können durch die Richtung des Willens auf Gott der äußerlichen Ohnmacht des menschlichen Vermögens die innerliche Kraft entgegenhält."[3] Keinen Widerspruch findet jetzt das Können des Menschen in dem äußerlichen Leben, sondern Förderung, das Mittel dieses Könnens immer mehr in seiner ganzen Macht zu bekunden. Deutinger sagt dies mit den Worten: „Je eigensinniger und widerwärtiger das äußerliche Leben bedrängend und quälend uns gegenübersteht, um so lebendiger vermag sich gerade diese höhere Macht des Willens zu offenbaren. Eine solche Macht kommt dem Menschen allerdings nicht aus der Drangsal selbst, sondern aus dem Anschließen des Willens an das höchste Ziel desselben, kommt den Menschen aus Gott. Aber doch ist die äußere Bedrängnis der äußerliche Grund dieser Erhebung und Offenbarung der höheren Kraft, die dem Menschen aus

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 76—77.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 437. [3] Ebd. 437--438.

dem Anschließen an den göttlichen Willen kommt, im Leben. Diese in der unbedingten Ergebung bei den Widerwärtigkeiten des Lebens in den göttlichen Willen ruhende Kraft des Menschen, der mittelst dieser Kraft immer das Höchste vermag und gerade darin am meisten vermag, wo er am wenigsten zu vermögen scheint, ist die dem Glauben, der in der Erkenntnis sich offenbart, entsprechende, in der zweiten Tätigkeit der geistigen Kräfte des Menschen im Können sich offenbarende Kraft der Hoffnung."[1]

γγ) **Liebe.**

Die Liebe entspringt aus Glauben und Hoffnung. Die im Glauben gekräftigte Erkenntnis erfaßt immer mehr die unendliche Herrlichkeit und Liebenswürdigkeit des höchsten Zieles; die Hoffnung erträgt alles im Vertrauen auf dieses Ziel; aus der Vereinigung beider geht die höchste, sittliche Kraft des Menschen, die Liebe, hervor. Der Glaube, der sich nicht zur Liebe erhebt, ist kein wahrer lebendiger Glaube. „Es gibt einen äußerlichen angelernten Glauben, den die Gewohnheit, die Gedanken- und Gefühllosigkeit wie ein unveräußerliches Erbstück durch das Leben schleppt, ohne ein einziges Mal daran zu denken, die innere Seite desselben freizumachen und den Kern des ewigen Lebens in einen Boden zu pflanzen, in welchem er wirklich aufgehen und Früchte tragen könnte."[2] „Wo Kraft ist, ist auch Leben."[3] Ist aber das Reich der in Andacht und Erkenntnis opfernden Liebe „die dritte vollendete höchste Kraft des menschlichen Lebens, in der der Mensch bei dem, wonach er hoffend gestrebt und an das er in seinen Kämpfen und Mühen gedacht, angekommen ist und nun die Knie, die Kraft jener Bewegungstätigkeit, die ihn hergetragen, vor ihm beugt, um es allein anzubeten", dann darf man auch „von dem Menschen nicht fordern, daß er knien soll, solange

[1] Deutinger: Moralphilosophie 438.
[2] Deutinger: Reich Gottes I, 151. [3] Ebd. II, 107.

er der Füße zum Gehen bedarf".[1] Der Halt, so sagt Deutinger wieder, den unser Geist durch den Glauben gewinne, werde erst lebendige Kraft durch die Liebe. Diese sei das lebendig gewordene Licht des Glaubens. Sie verwandle alles zum Mittel eines neuen Lebens. Wie der ganze Mensch durch die Liebe verwandelt werde, verwandle er auch wieder alles, was seine Hand ergreift, in ein Werkzeug dieser Liebe. Die Kraft und das Licht, die in ihm wohnen, wirken segnend nach außen, und auch von dem im Bekenntnis der christlichen Liebe Sterbenden müsse man noch sagen, daß er das Zeitliche gesegnet habe.[2]

Die Liebe, womit wir Gott zu lieben glauben, bedarf gar sehr der Probe. Diese Probe aber können wir nicht an Gott selber machen, denn Gott bedarf unserer Liebe nicht. Nur an dem Sichtbaren können wir die Macht der Liebe zum Unsichtbaren zeigen.[3] Daraus folgt: Die Liebe Gottes ist nur dann wahrhaft lebendig, wenn sie zugleich als Nächstenliebe sich offenbart. Beide Arten der Liebe gehören zueinander. Wie Blüte und Frucht, Licht und Wärme, so sind sie unzertrennlich.[4] Die Liebe muß damit auch am Menschen selbst in seiner ganzen Erscheinung sich offenbaren. „Der wahre Gottesdienst, den Gott von uns verlangt, ist die Übung und Heiligung unseres Willens durch jede Gelegenheit, bei welcher unsere Kräfte durch den Nächsten auf Gott und durch den Glauben an Gott auf die Liebe des Nächsten und die wahre Anwendung und Bildung unserer eigenen Fähigkeiten gerichtet werden."[5]

Glaube und Hoffnung werden aufhören im Schauen und seligen Besitze des überzeitlichen Lebens; die Liebe aber entfaltet dann ihre ganze Macht, und in der Liebe findet sich der Glaube und die Hoffnung in höherer Einheit. „Wenn keine Widerwärtigkeit mehr zu bekämpfen ist, wenn die Natur dem Gott vollkommen liebenden Menschen vollkommen gehorcht, dann hört freilich die Hoffnung auf,

[1] Deutinger: Beilage zur Siloah 1850, 20.
[2] Ders.: Reich Gottes III, 52.
[3] Deutinger: Reich Gottes III, 385. [4] Ebd. 392. [5] Ebd. 116

bloß noch Hoffnung zu sein, aber sie ist eben mit der Liebe eins geworden. Ebenso wird das Ringen nach Erkenntnis in dem unmittelbaren Anschauen des Lebens, dem keine zeitliche Trennung und Scheidung mehr innewohnt, und mit ihm auch der nach der höchsten Erkenntnis strebende Glaube aufhören; aber auch er wird dann der in der Erfüllung aller Erkenntnis, in dem unverhüllten Anschauen der göttlichen Herrlichkeit und der in der Liebe verklärte Glaube sein, dem nichts mehr zu glauben, sondern bloß noch das reine Lieben übrig geblieben ist."[1]

β) Sittliche Tugenden.

Eine herrliche Anzahl kostbarer Perlen können wir hier bieten. Eine Reihe der schönsten Gedanken, die dieses Gebiet im tiefsten Grunde beleuchten, strahlen hier auf. Wohl mancher Satz scheint zu gewagt, zu rigoros, ein anderer zu pessimistisch; in einem weiteren finden wir die ganze Eigenart des tiefen, originellen Philosophen seiner Forderung aufgeprägt. Wenn wir mit Deutingers Leben näher bekannt sind, so finden wir hier Deutingers Selbstcharakteristik: woran er in sich selbst arbeitete, wonach er mit aller Leidenschaft des Herzens rang, es ist in diesen Worten niedergelegt. Dieser wahrhaft katholischen Auffassung des Tugendlebens können die verschiedenen Einwände, die man gegen den christlichen und besonders gegen den katholischen Sittlichkeitsbegriff erhebt, doch nicht nahen!

Die in dem Menschen gesteigerte Kraft seiner inneren Tätigkeit muß auch in dem äußeren Leben sich offenbaren. Wir hörten oben schon: wie Blüte und Frucht, Licht und Wärme, so gehören die inneren Tugenden und die äußeren Werke zusammen. Die äußeren Werke aber sind darum auch und nur sie, die so Zeugnis von der im Menschen waltenden Liebe Gottes geben, Tugendwerke, gute Werke. Dadurch, so sagt Deutinger, „daß der Tugend der übernatürliche

[1] Deutinger: Moralphilosophie 439.

Charakter fehlt, bleibt jede Kraft des Lebens hinter dem höchsten Ziele zurück; die höchste natürliche Tugend bleibt nicht frei von Selbstsucht und Begierde nach Erfolg oder Herrschsucht. Ihr fehlt der Hauch der Demut, der Innigkeit, der Gottergebenheit. Sie ist nicht reine und heilige Liebe, weil Liebe nur aus Liebe geboren wird, und der Mensch, wo er nicht zuvor Liebe empfängt, auch nicht Liebe geben kann. Ohne Glauben fehlt der Tugend die Bedingung des ewigen Lebens, die höhere Weihe."[1] Aus dem Verhältnisse der Liebe zu Glauben und Hoffnung, die selbst wieder auf der Demut basieren, fällt dann auch ein Licht auf diese äußeren Werke. Deutinger sagt: „Alle möglichen Offenbarungen dieses sittlich guten Strebens nach außen müssen sich daher in der Wechselwirkung der drei objektiv höchsten Tugenden von Glauben, Hoffnung und Liebe auf dem subjektiv allgemeinen Grund aller Tugenden, der Demut, gleichfalls wieder auf drei allgemeine Beziehungen zurückführen lassen, in denen das sittliche Leben durch die Wirkung der inneren Tätigkeit auf die Außenwelt subjektiv und objektiv zugleich gekräftigt erscheinen muß."[2] Diese subjektive Tätigkeit kann sich auf Gott richten, auf den Nächsten und auf sich selbst. Es entstehen die drei Tugenden der Frömmigkeit, Nächstenliebe und Abtötung.

αα) Frömmigkeit.

Deutinger definiert diese Tugend als die bleibende Richtung auf Gott, die alle einzelnen Bestrebungen durchziehe und die Erfüllung des Glaubens und Hoffens in dem immerwährenden geistigen Verkehr mit Gott zu begründen suche.[3] Oder, wie er wiederum schreibt: Frömmigkeit ist eine von Glauben und Hoffnung getragene Übung, „in einen geistigen Verkehr mit Gott zu treten, den Gedanken und die innere Anschauung des Geistes an ein höheres Ziel zu richten und durch dasselbe

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 342.
[2] Deutinger: Moralphilosophie 441. [3] Ebd. 441.

die Widersprüche und Widerwärtigkeiten des Lebens in gleicher Weise zu überwinden, das Gemüt wirklich über sich und die Äußerlichkeit, über die zeitliche Gegenwart und das sinnliche Bedürfnis zu erheben und in Erhebung des Gemütes zu Gott in Geist und Wahrheit zu beten."[1]

Beten, eine Äußerung der Frömmigkeit, ist, so aufgefaßt, eine hohe, geistige Anstrengung; um den Geist über die irdische Vorstellung erheben, in dem Kreise übersinnlicher Vorstellung festhalten, mit den Schätzen ewiger Erkenntnis bereichern zu können, das verlangt die Hingabe aller subjektiven Kräfte in das Andenken an das höchste Ziel; das ist ein mühsames Ringen und Streben, die höchste Betätigung und Duldung des Geistes. Ein solches in vielfältiger Übung erprobtes Können und sich immer steigerndes Erkennen wird daher auch notwendig das sichere Kennzeichen wahrer Frömmigkeit sein.[2] Welche Mahnung hören wir daraus? Deutinger fragt: Soll das Verschmähen einer immer höheren Erleuchtung durch den göttlichen Geist der Ausdruck der Frömmigkeit sein? Und er antwortet: Nur indem der Geist unablässig nach dem Höchsten blickt und sich im Ringen und Streben danach nie genugtun kann, gibt er Zeugnis, daß er wahrhaft an dasselbe glaubt und von der Liebe zu demselben durchdrungen ist; Zeugnis dafür, daß der Geist Christi in ihm lebt, ist nur das unablässige Streben nach immer größerer Einsicht und Vollkommenheit.[3] Und wieder sagt Deutinger: Nichts wäre leichter, als fromm sein, wenn es mit dem äußeren Werk oder mit dem tändelnden Gefühl allein getan wäre. Wie das Wasser jeden Eindruck annimmt, aber keinen behält, so ist dieses weibliche Gefühl. Alle Kräfte im Menschen, des Leibes und der Seele und des Geistes, müssen zusammenwirken, wenn das Gute in ihm werden soll. Darum hat auch die göttliche Liebe uns die gleichen Mittel äußerlich gegeben. Sie hat das Gebot, die sichtbaren Zeichen, die äußere

[1] Deutinger: Moralphilosophie 442. [2] Ebd. 442—443.
[3] Ders.: Reich Gottes II, 210—211.

Ordnung der Kirche uns verliehen als den Grund unseres Glaubens; sie hat die heiligen Sakramente uns gegeben als eine übernatürliche, geheimnisvolle Gnadengabe der Seele und will uns die Erkenntnis und die Gnade des Hl. Geistes verleihen zur rechten Erfüllung der beiden anderen Gnadengaben.[1]

Dieses Beten aber ist des Menschen innerstes Bedürfnis. Deutinger sagt: Das Beten ist das geistige Atmen des Menschen. Wie der Leib des Menschen des natürlichen Todes stirbt, wenn ihm die Luft und die Nahrung entzogen wird, so muß der Geist des Menschen des geistigen Todes sterben, wenn ihm seine Lebensluft, seine Nahrung entzogen wird. Die Erhebung des Gemütes nach oben zu der Quelle aller Freiheit und alles Lebens ist darum dem menschlichen Geiste so notwendig wie dem Leibe das Atemholen.[2]

Wiederholt nimmt Deutinger Anlaß, die falsche Frömmigkeit zu charakterisieren. Die Frömmigkeit, so sagt er, ist „nicht jenes Spiel mit eiteln Einbildungen und selbstgefälliger Gedankenlosigkeit, das ohne innere Erhebung, ohne wirkliche Macht eines geistigen Verkehres mit Gott, ohne Sehnsucht nach höherer Erkenntnis und ohne Erfüllung derselben bei der sogenannten Andacht nie an Gott gedacht, sondern nur an sich selbst und die Erfüllung der eigenen Wünsche“.[3] Und wieder sagt Deutinger: Die herkömmliche Frömmigkeit, „welche zu beten glaubt, wenn sie Gott zur Niedrigkeit der eigenen Vorstellung herabzieht mit eingelernten Phrasen und nie überdachten und begriffenen Worten ohne innere Kraft und Erhebung ist nicht Frömmigkeit, weil sie keine Tugend, keine Kraft des Willens, sondern bloße Schwäche, bloße Eitelkeit und höchstens sinnliche Steigerung einer sich selbst täuschen wollenden Einbildungskraft ist. Es kann in der Welt nichts Bequemeres geben, als auf diese Weise Gott zu dienen, in der weder der Leib, der nicht

[1] Deutinger: Siloah I, 117. [2] Ebd. 401.
[3] Ders.: Moralphilosophie 441—442.

zu arbeiten, noch die Seele, die nichts zu fühlen, noch der Geist, der nichts zu denken braucht, angestrengt ist. Rechnet man dazu noch die bei jeder Gelegenheit in den eignen Zustand verliebte Einbildungskraft, bei jeder bewußtlosen Schwärmerei herrschende Spannung und Überspannung der sinnlichen Kräfte, so wird ein solcher Zustand, wie jedes andere Spiel des Lebens, in dem man den tiefen Ernst desselben zu vergessen sucht, zur gewöhnlichen Unterhaltung, die in ihrem sittlichen Werte von jeder anderen Unterhaltung sich nicht weiter unterscheidet als wesentlich dadurch, daß sie nicht mit einem vergänglichen Mittel, sondern mit dem höchsten Ziele alles freien Strebens ein verderbliches Spiel treibt."[1] Viele sogenannte Frommen, meint Deutinger, seien so völlig geistesarm, daß sie durchaus alle Geheimnisse himmlischer Herrlichkeit in den allerengsten Schrank ihres hölzernen Hauswesens einpressen und mit ihren Gedanken nicht über den Umkreis ihres Nestes hinausfliegen, wie Kiebitze, die stets nur im Kreise um ihre moosige Wohnung sich wenden und in einförmigem Geschrei den Wandersmann ermüden. Sollte denn wirklich der Hl. Geist arm machen und blöde am Geiste? Unmöglich, daß der Geist von sich selbst abfalle. Der Geist beschränke nicht, sondern erweitere das Herz und erfülle es mit Reichtum, Liebe und Freiheit. Aber wie die Sonne die Höhen zuerst beleuchte, so auch der Geist; er befreit nur das Erhabene, das nach dem Höchsten ringende Gemüt. Nicht die den Himmel suchen, werden ihn gewinnen, sondern die Gott allein suchen.[2]

Aber noch ein anderer Gedanke sei hier ausgesprochen. Deutinger sagt einmal: Was dem Menschen zur Ausfüllung seines inneren Lebensdranges gebricht, das muß er suchen und kann nicht ruhen, bis er es erreicht hat. Ist nun einem Menschen ein anderer, vielleicht ein kleinerer Umkreis seiner Bahn beschieden, so daß er früher an das

[1] Deutinger: Moralphilosophie 442.

[2] Ders.: Reise nach Florenz, 2. Aufl., 32.

Ziel kommt, wo er ruhig unter der Kürbisstaude sitzen mag, so soll er dafür Gott preisen und seines eigenen Werkes Sorge tragen. Es ist aber unbillig, dem anderen, der diese stille Ruhe noch nicht gefunden hat, der noch mitten in der Schwüle des Kampfes sich müht, darüber zu grollen oder ihn deshalb verurteilen zu wollen, weil er nicht so gesetzt und gemessen seines Weges wandelt wie der, der dieses Maß schon gefunden hat. Dieses gesetzte Wesen, wozu manche Menschen schon gar frühe gelangen, mag ein gar gutes Zeichen sein eines auf rechter Bahn wandelnden Gemütes; es kann aber auch das Schweißtuch sein, in das der mißtrauische Knecht sein Pfündlein eingewickelt hat, um es in die Erde zu vergraben. Verschieden ist der Beruf, verschieden sind die Wege zum Heil. Jeder strebe in seiner Bahn vorwärts nach dem höchsten Ziele und lasse seinen Nachbar unbeirrt seines Weges wandeln.[1]

$\beta\beta$) **Nächstenliebe.**

Wenn „die Blume freudig dem Lichte entgegenblüht und zur Sonne lacht, lächelt sie auch freundlich allen Vorübergehenden zu und grüßt sie im Namen und in Kraft des in ihr wohnenden Lichtes. So muß auch das Menschenherz, wenn es einmal von dem Lichte der Liebe Gottes sich hat durchdringen lassen, freudig allen Herzen zuwinken und liebend zulächeln, die ihm auf ihren Wegen begegnen und von der in ihm wohnenden Liebe Zeugnis geben“.[2] Und wieder sagt Deutinger: „Die Seele, welche liebt, webt sich aus dem Faden des irdischen Lebens das Brautkleid ihrer Vermählung mit dem ewigen Bräutigam.“[3]

Ein unfehlbares Unterscheidungsmerkmal der wahren von der falschen Frömmigkeit ist die werktätige Nächstenliebe. „Die Nächstenliebe ist der Prüfstein unseres Lebens.“[4] Die in der Frömmigkeit erworbene, übernatürliche Macht wird sich nach außen sofort,

[1] Deutinger: Reise nach Florenz, 2. Aufl., 7.

[2] Ders.: Reich Gottes III, 146. [3] Ebd. 387. [4] Ebd. 136.

sagt Deutinger, in der „der Frömmigkeit entsprechenden Freiheit und Freude des Gebens und Mitteilens an andere, in der unerschöpflichen Tugend der Freigebigkeit offenbaren“.[1] Und wieder: „Wer reich ist an Liebe Gottes, an wirklicher Frömmigkeit, der ist reich an allem und darum auch reich und freigebig gegen alle. Was er hat und erhält, das hat er nur, um es zu geben und nicht um es zu behalten.“[2] Und wieder: Das „ist das Geheimnis der Liebe, immer und alles geben zu wollen und im Hingeben das eigene Herz unendlich reicher zu machen als im Empfangen. Geben, immer und unaufhörlich geben zu können, und immer mehr zu haben, als man gibt, das ist göttlich, ist das Wesen der wahren Liebe.“[3] „Das Wesen der Liebe ist unerschöpfliche Herrlichkeit des Gebens.“[4]

Was schließt aber der Begriff „Werke der Nächstenliebe“ alles in sich? Die wahre Freigebigkeit beschränkt sich nicht darauf, „von dem geistigen Vermögen die einzelnen Abfälle bei einzelnen Gelegenheiten einzelnen Menschen zukommen zu lassen, in der Erwartung, dafür dann den angemessenen Lohn in der Ewigkeit einfordern zu können“,[5] sondern sie umfaßt das ganze Leben und Streben des Menschen und verlangt in höchster innerer Freiheit immer und überall und allen das Höchste zu geben, was die Menschheit am meisten bedarf.[6] Für dieses Bedürfnis im Vertrauen auf die göttliche Hilfe seine Seele hinzugeben, um dieselbe mit Anstrengung aller Kräfte für die Menschheit zu erwerben, das sei das Almosen, welches die wahre Tugend gebe.[7] „Wie der Mensch durch die Liebe verwandelt wird, verwandelt er auch wieder alles, was seine Hand ergreift, in ein Werkzeug dieser Liebe. Die Kraft und das Licht, die in ihm wohnen, wirken segnend nach außen.“[8]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 443. [2] Ebd. 443.
[3] Ders.: Reich Gottes III, 50. [4] Ebd. 65.
[5] Ders.: Moralphilosophie 443—444. [6] Ebd. 444. [7] Ebd.
[8] Ders.: Reich Gottes III, 52.

Die wahre Nächstenliebe setzt die Gottesliebe, die Frömmigkeit voraus. Dieses Almosen zu geben, von dem wir gesprochen haben, vermag der Mensch nur dann, sagt Deutinger, wenn er alle seine Kräfte an die Gewinnung des höchsten Zieles setzt und das, was er in diesem Streben an unvergänglichen Schätzen des Glaubens und der Hoffnung gewonnen hat, mit freigebiger Liebe jedem mitzuteilen strebt, der es ihm dankt oder nicht, und diesem nur um so lieber, je weniger Dank von ihm zu erwarten ist, weil er der Gabe der Liebe um so mehr bedarf.[1]

Die Nächstenliebe ist nur im Verein mit der Gottesliebe möglich. Die wahre Nächstenliebe ist eine Frucht des Christentums. Wahrhaft lieben, sagt Deutinger, könne der Mensch nur im Gefühle einer Einigung und Versöhnung mit dem ihm von Natur aus fremden göttlichen Leben. Erst wenn ihm dieses selbst als ein persönliches und liebendes offenbar werde, habe er durch den Glauben an die göttliche Liebe einen Halt und Fonds für die eigene Liebe erhalten. Ohne Glauben habe die Liebe keine Wurzel. Sie sei wie eine abgerissene Blume, die in Erde oder Wasser gesetzt eine Zeitlang noch ihre Gestalt behält und dann abstirbt. So habe man die sogenannte Humanität von der echten Offenbarung der wahren Menschlichkeit in ihrer Durchdrungenheit von der göttlichen Natur in Christus losgerissen und ihr den Schein der christlichen gegeben. In Wahrheit aber friste sie ihr Leben nur durch die Nachahmung des christlichen Gebotes und durch den beabsichtigten und durchgeführten Kampf mit der lebendigen christlichen Wahrheit. Leider aber ließen viele sich von diesem Scheine täuschen und glaubten in wahrer christlicher Liebe zu wandeln, während ihr Geist allmählich den Glauben an Christus und damit auch seine Liebe verliere und zuletzt im Haß gegen alles Göttliche die selbstsüchtige Eigenliebe unter dem Schein des göttlichen Gesetzes verfolge.[2]

---

[1] Deutinger: Moralphilosophie 444. [2] Ders.: Reich Gottes III, 110.

Auf welchem Boden erwächst die Nächstenliebe, aus welcher Gesinnung muß sie hervorbrechen? Die Ausübung der einfachen, der reinen Nächstenliebe muß alle natürlichen Beweggründe aus ihrer Betätigung ausscheiden, um nicht aus persönlichen, aus Standes- oder anderen Rücksichten, sondern aus reiner, von Gott gebotener Nächstenliebe zu handeln. Jede Nebenabsicht muß schweigen, damit die Liebe rede. Auch die Aussicht auf den Erfolg soll keine Stimme haben in dieser Betätigung der Liebe. Ob unsere Liebe erkannt wird oder nicht, darf keinen Einfluß auf unser Wollen haben.[1]

Auf wen muß die Nächstenliebe sich erstrecken? Alle muß die Liebe umfassen. Irgend jemand von der Liebe ausschließen wollen, sagt Deutinger, hieße die Liebe selbst von sich ausschließen. Derjenige, den wir etwa ausschließen wollten, ist gerade darum um so mehr unser Nächster, je mehr unsere natürliche Empfindung in Versuchung ist, denselben nicht in diese Liebe aufzunehmen. Je mehr unser Herz natürliche Abneigung fühlt, um so mehr können wir beweisen, daß es uns mit unserer Liebe wirklich Ernst ist, daß wir um der göttlichen und nicht um unserer Liebe willen, aus gottgeweihter, nicht durch natürliche Lieblosigkeit entheiligter Empfindung handeln. Der wahrhaft Liebende wird mehr Verlangen haben, denjenigen seine Liebe zu beweisen, die ihn hassen, als denjenigen, die ihn lieben. Diesen seine Liebe zu offenbaren, hat er immer Gelegenheit, jenen aber Liebe zu zeigen, nur selten; diese zu lieben, wird ihm leicht, jene zu lieben aber ist der natürlichen Empfindung schwer und darum erst ein Kennzeichen der wahren, die eigene Neigung überwindenden Kraft des Geistes. Bei denjenigen, welche wir durch unsere natürliche Empfindung zu lieben geneigt sind, fällt der Unterschied zwischen natürlicher und göttlicher Liebe weg; wir sind bei derselben nicht gewiß, welchem Reiche unsere Liebe angehört. Darin allein haben wir die unfehlbare Probe, ob unsere Liebe echt

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 132.

und wahr und unter allen Umständen bleibend ist, wenn wir auch den Verfolger, den Feind und Beleidiger in unsere Liebe aufrichtig einschließen.[1]

Die wahre Nächstenliebe ist auch eine Quelle des Glückes für den Menschen. „Wir meinen zu gewinnen“, sagt Deutinger einmal in einer Predigt, „dadurch, daß wir selbst genießen. So wenig kennen wir unser Herz. Nur was du hingibst, besitzest du.“[2] Und wieder: Arm und öde sei das Menschenherz ohne Liebe. Während jedes andere lebendige Wesen ganz von der Empfindung des leiblichen Wohl- oder Mißbehagens und des ihm gegenwärtigen Zustandes ausgefüllt werde, empfinde das Menschenherz ein nie ruhendes Verlangen, über den Zustand der augenblicklichen sinnlichen Anschauung und Empfindung hinauszugreifen, in eine persönliche und geistige Lebensgemeinschaft mit andern Wesen einzutreten. Es wolle erkennen und erkannt sein, lieben und geliebt werden. Ohne diese Bewegung, die ihm innerlich Freiheit und Freude gewähre, werde es von allen zufälligen und äußerlichen Veranlassungen willenlos fortgestoßen und gedrängt, ohne selbst etwas zu wollen und zu können, sei es der Spielball des sinnlosen Zufalls und fremder Einflüsse, sei es dem Steine auf der Straße gleich, der von dem Fußtritt der Vorüberwandelnden hierher und dorthin gestoßen werde. Mit der Empfindung, daß man lieben könne, dringe der erste Sonnenstrahl eines höheren Lebens, der Lichtstrahl der Freiheit und Freude in das Herz. Die irdische Liebe mache den ersten großen Wendepunkt im Leben. Jede Gelegenheit, in welcher wir etwas kennen und lieben oder etwas Bekanntes mehr und näher kennen und lieben lernen, gebe dem Leben selbst eine neue Bewegung, eine frische Kraft und einen höheren Schwung.[3]

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 145—146.

[2] Ders.: Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 17.

[3] Ders.: Reich Gottes III, 136—137.

γγ) **Abtötung.**

Die Tugendmacht wird auch in dem Verhalten des Menschen gegen seine eigene Natur sich offenbaren müssen. „Nicht das," sagt Deutinger, „was der Mensch gilt auf Erden, macht ihn groß und gut, sondern das, was er innerlich ist und kann. Unabhängig von außen liegt der Wert der Tugend nicht in unserem Verhältnis zu den Menschen und zur zeitlichen Ordnung der Dinge, sondern in unserem sittlichen und freien Verhältnisse zu Gott und zur ewigen sittlichen Weltordnung."[1] Dadurch, daß der Mensch den Willen in Gott befestigt, wird das nach außen gewendete Verlangen immer mehr nach innen sich wenden, und an die Stelle der dem sinnlichen Bedürfnis unterliegenden Begierde wird die innerlich herrschende Kraft des Willens treten, und so wird ein schöner Wert des Menschen reifen. Die innere Kraft, die Tugendmacht wird demnach am eigenen Menschenleben der Außenwelt und der eigenen Natur gegenüber als Enthaltsamkeit oder Abtötung sich offenbaren.

Die leider oft so entsetzlich unwürdig behandelte Lehre von Enthaltsamkeit, Abtötung, Fasten, kurz von der christlichen Askese weiß nun Deutinger in ihrer hohen Bedeutung und Schönheit zu zeigen; die Worte Deutingers sind ein klärendes und verklärendes Licht für dieses ethische Problem.

Was sagt der Begriff Abtötung, Fasten? Indem „der Mensch dem nach außen gehenden Begehren durch den auf ein höheres Ziel gerichteten Willen Grenzen setzt und freiwillig des äußeren Genusses sich enthält, ob nun dieser Genuß einem sinnlichen Begehren oder dem allgemeinen Sehnen der Seele oder einer geistigen Tätigkeit entspricht, fastet er."[2]

Welche Bedeutung hat diese Askese für den Menschen? Der Wille wird dem Genusse gegenüber in

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 49.

[2] Deutinger: Moralphilosophie 445.

seiner Freiheit befestigt. Alles Forschen und Streben des Menschen geht aber auf Realisierung und Vermehrung der Freiheit. Die Enthaltung, sagt Deutinger, von allem Überfluß der äußerlichen Objekte des Begehrens, das Festigen des Willens auf das einheitliche Ziel in dem unumgänglich notwendigen Mittel sei diese wahre und höchste Kunst des Lebens. Auch die schönen Künste erreichten nur dadurch ihr Ziel, daß sie auf die einfachsten Mittel der Darstellung sich beschränkten.[1]

Wann hat die Enthaltsamkeit wirklich diese Bedeutung? Es muß ihr notwendig das Bewußtsein des angestrebten Zieles vor Augen schweben. Nicht die Enthaltsamkeit von zufälligen Äußerlichkeiten, die für eine solche vermeintliche Selbstverleugnung wieder eine entgeltende Belohnung in Anspruch nehme, sei Tugend: ein solches einzelnes Entziehen eines sonderheitlichen Wunsches sei in dieser Äußerlichkeit des nicht auf Gott gerichteten Willens nicht einmal ein gutes Werk. Die auf sich selbst eitle oder auf eine künftige Belohnung gerichtete Einbildungskraft sei hier mehr als hinreichender Ersatz für die auferlegte Enthaltung. Daß man aber an und für sich durch ein solches sich selber willkürlich auferlegtes Werk Gott einen Gefallen erweise, beruhe eben auf einer ganz eigentümlichen Verwechslung der Einbildungskraft. Gott könne doch nur insofern ein Wohlgefallen an dem Streben des Menschen haben, als dieses mit den rechten Mitteln nach dem rechten Ziele ringend durch die Liebe zu ihm eine höhere Befähigung zur Seligkeit in ihm hervorrufen könne. Die immer größere Freiheit und Festigkeit des Willens, die eben darum auch von der Einbildung und sinnlichen Vorstellung und von dem bloß eigenwilligen Eigensinn frei sein müsse, die immer höhere Erkenntnis der Kräftigung und Heiligung des Willens in der Richtung auf Gott, durch die der Mensch allen Dingen zu entsagen vermöge, inwiefern sie als Ziel seines Strebens sich ihm darstellen, um in allen nur ein

[1] Deutinger: Moralphilosophie 445.

brauchbares Mittel des Strebens nach diesem Ziele zu besitzen, das sei die eigentliche in dem wahren Fasten liegende Kraft des sittlichen Wollens, die man als eine in dem Mute, Gott zu dienen, durch die Liebe geweckte Tugend bezeichnen könne.[1] Es ist darum auch kein Widerspruch, wenn wir oben die Ausbildung und Ausnützung der natürlichen Kräfte forderten. Deutinger sagt: Der wahre Christ muß „allerdings einerseits die Natur bekämpfen, inwiefern die bloß äußere Begierde in Widerspruch mit der freien Bestimmung dieser Natur treten und dadurch zur Sünde werden kann; aber anderseits muß er diese Natur auch von der Kraft der göttlichen Liebe durchdringen lassen und in dieser Kraft der Liebe und Freiheit die Kräfte seiner Natur gebrauchen, befreien und veredeln".[2] Also nicht die Beschränkung und Vernichtung des Willens durch die Natur, sondern die Befreiung und Vollendung der natürlichen Fähigkeiten und Anlagen durch den Willen sei die Aufgabe des Lebens. Wer diese Vollendung nicht durch den Hinblick auf ein höchstes und ewiges Ziel alles Strebens, durch Heiligung seines Willens in Gott zu erreichen suche, irre immer weiter von dem Ziele ab. Wer nicht gottselig leben wolle, könne nur unselig werden. Diese Gedanken möchten wir noch vervollständigen und klären. Hören wir Deutinger weiter: „Nicht was wir begehren, ist das Rechte, sondern was wir wollen. Das Höchste wollen können wir in allem, sobald wir nur unserm Eigenwillen dabei ‚entwerden'.[3] „Selbst wenn schon etwas in uns geworden ist, müssen wir in Gelassenheit erwarten, zu was die Vorsehung es gebrauchen will, müssen sogar das Gefühl in uns lebendig erhalten, daß wir die Freude an aller Erkenntnis, Kunst und Wissenschaft für nichts achten und entbehren wollen, sobald dieselbe die Liebe zum Höchsten und Ewigen, zu Gott selbst in uns hindern wollte. Zwar ist die Gabe

[1] Deutinger: Moralphilosophie 445—446.
[2] Deutinger: Geist der christlichen Überlieferung I, 122.
[3] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 561.

und die mit jeder Gabe Gottes vereinte Freude der Ausübung auch ein Zeichen und Geschenk göttlicher Liebe, und wir dürfen darum diese Gaben nicht verachten. Aber auch der Wein der Freude muß geopfert werden in dem Opfer des Christen, des königlichen Priestertums, zu dem wir alle berufen sind, damit wir in der Aufopferung die Fähigkeit erlangen, durch Christi Macht und Wort gewandelt zu werden und eine geistige Kommunion mit dem göttlichen Leben in uns zu erzeugen. Das ist das Opfer des Christen, und so vereinigen wir uns lebendig mit dem Opfer Christi. Darin liegt aber auch der Beruf, diese Gaben nicht geringzuachten und nicht zu glauben, man habe sie Gott geopfert, wenn man sie gar nicht ausbildet. Da, wo kein Opfer dargebracht wird, ist keine Wandlung, keine Kommunion. Sich der Kommunion rühmen vor der Wandlung und dem Opfer, heißt gar nicht opfern."[1] Wir umschreiben letzteren Gedanken nochmals und schließen ihn ab. „Wie können wir Kinder Gottes werden, wenn wir ihn nicht als Schöpfer und Vater, als Wohltäter und Geber alles dessen, was wir von Natur aus empfangen haben, anerkennen und lieben? Wie können wir aber unsere Liebe anders betätigen als dadurch, daß wir annehmen und gebrauchen, was er uns gegeben hat? Wir haben nicht nötig zu fürchten, dadurch daß wir die natürlichen Dinge gebrauchen und der Gaben dieser Welt uns bedienen, auch Kinder dieser Welt zu werden. Kinder der Welt können wir nur dadurch werden, daß wir den Willen in die Lust und Eitelkeit der Welt hingeben. Das vermeiden wir aber nur, wenn wir die Gaben dieser Welt zum Dienste eines überweltlichen, sittlich freien Lebens gebrauchen. Wir *dienen* der Welt nicht, indem wir uns ihrer Gaben *bedienen*. Indem wir dies tun, zwingen *wir* sie, uns zu dienen. Zwingen wir sie aber nicht, uns zu dienen, so zwingt *sie* uns, ihr zu dienen. Mancher dient der Welt, indem er ihr zu entfliehen sucht, sie verachtet und haßt, weil er mit dieser Weltverachtung nur

[1] Deutinger bei Kastner: M. Deutingers Leben und Schriften I, 561.

seine Eitelkeit nährt und, indem er scheinbar der Welt entflieht, die Welt in sein Herz einschließt und dort um so mehr Weltkind ist, je mehr er vor den übrigen Kindern der Welt den Schein haben will, es nicht zu sein."[1]

Schon oben haben wir es betont, und hier sei zum Schlusse es wiederholt: Die Grundlage des Tugendlebens aber, die Grundtugend selbst, ist die Demut. Nur der aufrichtigen Demut, nur der Empfindung der Verlassenheit ist das Göttliche nahe und zugänglich. „Die Demut ist allein wahrer Mut. Ein Mut ohne Demut ist kindischer Übermut und Trotz. Durch die Demut allein überwinden wir die Eitelkeit des Herzens und der Welt. Durch die Demut allein werden wir Kinder Gottes. Wie uns das mutlose Versinken in die Lust und Begehrlichkeit der Erde, die Dienstbarkeit des Willens unter der Herrschaft der Welt zu Kindern der Welt, die übermütige Erhebung des Eigenwillens zum Trotze gegen die göttliche Offenbarung zu Kindern des Teufels macht, so macht uns der Mut, dem göttlichen Gebot zu dienen, die wahre Demut, zu Kindern Gottes."[2]

Was aber haben wir erreicht, wenn wir tugendhaft sind? In einem Gleichnis aus dem natürlichen Leben sucht Deutinger dieses neue unbeschreibliche Leben des Geistes zu schildern. „Wenn wir im Frühjahr, nachdem der Schnee die Erde wieder verlassen hat, die Erde anschauen, wie der Ackersmann mit dem Pflug sie aufwühlt oder der Gärtner mit der Schaufel aus der Tiefe ans Licht heraufhebt, wie finster und schwarz, wie düster und tot sieht dieser schmutzige Grund sich an! Aber lasse Wochen oder Monate über diesen schwarzen Boden hinwegziehen, und sieh dann zu, wenn nun Kräuter und Blumen aller Art in reicher üppiger Fülle sich aus ihm und über ihn hervordrängen! Welcher Abstand von jetzt und damals! Wie kann solche Pracht aus so unscheinbarem Grunde sich entfalten? Die dunkle Erde, über die der Fuß

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 279—280.
[2] Ebd. 280.

verachtend hinwegschreitet, ist, wie du siehst, so unerschöpflichen Reichtums fähig, aus ihr entfaltet sich eine Pracht und Herrlichkeit, deren überschwengliche Fülle das Auge erfreut, überrascht und bezaubert. Wie kannst du nun, indem du dies alles siehst, glauben, daß das Menschenherz weniger reich von Gottes Güte bedacht worden sei? Daß in ihm nicht reichere und schönere Blüten sich entfalten, wenn nur das rechte Samenkorn in dasselbe gelegt wird? Was ist alle Pracht der Erde gegen die Schönheit und Pracht des Geistes, die im Menschenherzen ihre Wohnung nehmen kann? Wenn wir die Seele des stammelnden Kindes mit dem Geistesreichtum des Mannes vergleichen, dessen Geist die Blüten aller Weltteile zu einem reizenden Garten gesammelt, der mit Leichtigkeit die Gedankentiefe eines Plato, die Schönheit eines Kunstwerkes von Raffael und Sophokles erfaßt und sich eigen macht, ist der Unterschied zwischen dem einen Zustand und dem andern nicht ein unermeßlich großer? Und wie klein ist selbst dieser Reichtum gegen jene Fülle des Lichtes, gegen jene Seligkeit des Schauens, die im erleuchteten Geiste des wahren Christen nicht bloß alle Blüten der Erde erkennend in sich aufnimmt, sondern das himmlische Urbild alles Lebens im Glauben erschaut und den Glanz der unendlichen göttlichen Liebe, die wie ein Strom vom Throne Gottes ausströmt, in gottliebenden Herzen empfindet, der wie Stephanus sagen kann: Ich sehe den Himmel offen.“[1]

b) Untugend.

In zwei Richtungen kann der menschliche Wille gehen. Hat er Gott als sein Ziel sich gewählt, so wächst mit jeder Entscheidung des Willens eine Macht der Tugend in ihm heran, jede Entscheidung ist eine Stärkung seiner Freiheit.

Wie entsteht aber die Untugend? Sooft der Mensch, sagt Deutinger, „der Äußerlichkeit gegenüber das

[1] Deutinger: Reich Gottes I, 20—21.

höchste Ziel des menschlichen Strebens vergißt und die Begierde über die Freiheit herrschen läßt, wird der Wille selbst untüchtiger und unfähiger, über die untergeordneten Kräfte zu herrschen, und diese Kräfte werden dann statt von der innern Kraft des Willens von der äußern Natur beherrscht."[1] Jede Tat des Menschen wird so „eine Untat, seine Macht eine Ohnmacht und die dauernde Hingebung des Willens an dieses äußere Gesetz zur Untugend."[2] Es resultiert ein Verhalten des Willens aus allen einzelnen Entscheidungen, welches „der Mensch nicht mit freiem Willen wollen kann, sondern nur in der Ohnmacht seines Willens ertragen und leiden muß. Dieser Zustand nimmt den Schein der Freiheit an, indem er in dem Menschenleben eine gewaltsame Aufregung hervorzurufen vermag. Aber auch diese Aufregung ist nicht freie Macht; auch in ihr braucht der Mensch nicht Gewalt, sondern leidet Gewalt. Dieser subjektiv-objektive Zustand wird daher am einfachsten durch den Namen Leidenschaft bezeichnet werden können, in welchem neben der bloßen Ohnmacht des Willens auch die Unbill ausgesprochen ist, die der Mensch in diesem Zustand durch eine fremde Gewalt erleidet."[3]

Was ist die Folge der Untugend, der Leidenschaft? Die Leidenschaft, sehen wir, macht den Menschen geistig blind. Der klarste und hellste Geist erscheint verwandelt, wenn eine Leidenschaft ihn ergriffen hat. Läßt der Mensch der Leidenschaft Gewalt über sein Herz, so beraubt sie es ganz der Freiheit und richtigen Einsicht in die Bestimmung des Menschen, der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes und der Heiligkeit und Herrlichkeit, zu der es von Gott bestimmt ist.[4] Betrachten wir einen Menschen, der sich irgendeiner Leidenschaft in die Arme geworfen hat! Was jeder sieht, das notwendige Verderben, das seiner Leidenschaft auf dem Fuße folgt, er sieht es nicht. Was alle anderen sehen, die Abscheulichkeit, Lächer-

[1] Deutinger: Moralphilosophie 447. [2] Ebd. 447—448. [3] Ebd. 448.
[4] Ders.: Reich Gottes III, 51.

lichkeit, Jämmerlichkeit seiner Handlungsweise, er sieht es nicht. Wenn die ganze Welt es sieht — er sieht es nicht; wenn die Fehler auffallend, bergeshoch, mit Händen faßbar sind — er sieht nicht, er ist blind.[1] Noch mehr: „Je listiger der Geist in Verfolgung des von der Leidenschaft vorgespiegelten Zieles ist, um so verblendeter, sinnloser erscheint das ganze Streben des also in der Finsternis dahinstürzenden Geistes. Allmählich verliert derselbe nicht nur die Einsicht in das Gesetz und Wesen der Freiheit und Liebe, sondern auch die Macht, selbständig zu handeln. Diese Ohnmacht und Willenlosigkeit ist die vollständige Umwandlung seiner freien Bestimmung. Wenn sie endlich unseres ganzen Wesens sich bemächtigt, jeder besseren Einsicht und Kraft uns beraubt, unsere Fähigkeit zu glauben und zu lieben in Unglaube, Bitterkeit und Haß verwandelt hat, dann sind wir vollkommen und unwiderruflich der Finsternis und ihrer Macht verfallen; das Wesen des Geistes selbst ist verwandelt in Nacht und Finsternis."[2]

Wie lassen die Leidenschaften sich unterscheiden? Wie Deutinger bei der Tugend, entsprechend den einzelnen Grundkräften des Menschen und deren Betätigung nach außen, eine Anzahl von Tugenden unterschied, so bietet ihm die Untugend korrespondierend sieben Leidenschaften. Wir hörten, den höchsten Haltpunkt erfaßt der Mensch durch die Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, in welchen die Grundkräfte der menschlichen Persönlichkeit in höherer Ordnung wiederkehren. Drei Zustände der Leidenschaft erblicken wir diesen Tugenden gegenüber: statt der Erfüllung des in den Grundkräften „nach einem höheren Gute ringenden Sehnens und Suchens die Täuschung einer nie auf diesem Wege zu befriedigenden Sucht, eine volle Ausleerung dieser Tätigkeiten statt der Erfüllung derselben."[3]

[1] Deutinger: Siloah I, 139.
[2] Ders.: Reich Gottes III, 51.
[3] Ders.: Moralphilosophie 448—449.

Die Betätigung der in Glaube, Hoffnung und Liebe wirkenden Demut, des in der Demut liegenden Mutes, dem Göttlichen zu dienen, diese Kraft wird ihr Gegenbild haben in der allgemeinen Machtlosigkeit der Passivität des Willens, der Unfähigkeit, die subjektive Tätigkeit auf ein höheres Objekt zu richten.[1] Während dann weiter auf obigem Grunde die „sittlichen Tugenden" der Frömmigkeit, Nächstenliebe und Enthaltsamkeit erblühen, erblicken wir nun den entgegengesetzten Zustand, „eine überwiegende Hinneigung zur Ausgelassenheit der ungezähmten Willkür und Begierde".[2]

Die Einteilung, die Deutinger gibt, ist originell und interessant. Sie kann neben der geistvollen spekulativen Entwicklung, die der hl. Thomas gibt, wohl bestehen; sie wirft ein neues Licht in dieses dunkle Gebiet des Lebens.

αα) Trägheit.

Der grundlegenden Tugend, der Demut, steht die Trägheit gegenüber. Sie ist der Tod jeder Freiheit, die Quelle aller Leiden.

Worin besteht die Trägheit, wie äußert sie sich? Die Trägheit, sagt Deutinger, ist der erste Grund, welcher den Menschen von jedem Bemühen nach besserer Einsicht abhält. Sie findet jede Bemühung zuviel, vor allem die geistige, weil diese die höchste Anstrengung erfordert. Da nun aber kein Sieg ohne Kampf, keine Erkenntnis ohne Mühe sein kann, so will die Trägheit lieber auf jegliche Erkenntnis der Wahrheit verzichten, als die Mühe auf sich nehmen, nach derselben zu ringen.[3]

Was ist die Folge dieser Leidenschaft? Der geistige Tod. Durch Tätigkeit allein wird der Geist stark und glücklich, sagt Deutinger, denn seine Natur ist Leben und Tätigkeit.[4] Deutinger begründet es, von obigem abgesehen, noch wie folgt: „Wenn der Mensch überhaupt nicht den Willen hat, die natürlichen Kräfte

[1] Deutinger: Moralphilosophie 449. [2] Ebd.
[3] Ders.: Reich Gottes II, 375. [4] Ebd.

des Denkens, Könnens und Wollens dazu anzuwenden, um mittelst derselben sich von der Natur und ihrer Herrschaft freizumachen und durch dieselben einer höheren Macht ein freiwilliges Opfer des Gehorsams und des aus diesem Gehorsam hervorgehenden Dienstes darzubringen, so wird an die Stelle der im Willen liegenden freien Bewegungskraft das dieser Freiheit entgegenwirkende Gesetz der Schwere, der geistigen Unfreiheit und Unmacht treten, der Mensch wird statt eines freihandelnden Wesens bloß ein die Last des Daseins ertragendes, den Gesetzen des Raumes und der Zeit unterworfenes und von der äußerlichen Natur hin und her geschobenes, unterdrücktes und geplagtes, zu aller Selbstbewegung unfähiges Wesen. Diejenigen Fähigkeiten, durch welche der Mensch über die Natur sich erhebt, das Denken und Können gehen ihm nach und nach verloren, und mit beiden entschwindet ihm auch das eigentliche Wollenkönnen. Der Mensch kann in dieser Schwerfälligkeit höchstens noch wünschen und begehren und sich von den äußeren Verhältnissen bestimmen lassen, aber sich selbst mit freiem Entschlusse für etwas zu bestimmen, dazu fehlt ihm die Erkenntnis und die Macht der Ausführung. In diesem Zustand wird zwar der Mensch keine gewaltsame Aufregung im Leben hervorrufen, wird kein Verbrechen begehen, wird eigentlich auch nach den herkömmlichen Begriffen nichts Schlimmes tun, eben darum aber erleidet der Mensch von einer fremden und unfreien Macht Gewalt, und eben darum ist sein Zustand ein leidenschaftlicher, weil der Mensch nicht mit freiem Willen für ein höchstes Ziel tätig ist. Das Leiden aber, das aus dieser Mutlosigkeit entspringt, ist das der gänzlichen Hilflosigkeit, die unter der Last des sinnlichen Eindrucks erliegt und mit der Freiheit auch die Fähigkeit, sich zu freuen, auch die Fähigkeit, zu lieben und selig zu sein, verlieren muß."[1]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 449—450.

ββ) **Hoffart, Geiz, Unzucht.**

Der Trägheit fehlt der Mut, Gott zu dienen. Auf diesem Grunde kann aber ein anderer Mut entstehen; dieser sucht in der Natur sein Ziel. Wie auf dem Tugendboden der Demut drei Tugenden unmittelbar erblühen, so wuchern auch aus diesem Giftboden drei Laster hervor; sie bilden das Gegenstück zu Glaube, Hoffnung und Liebe, es ist Hoffart, Unzucht und Geiz.

Der falsche Mut kann erstens sein Ziel in sich selber suchen. Es ist das Gegenstück zum Glauben, die Leidenschaft der Hoffart, „die in der unersättlichen Begierde, sich selbst als den Mittelpunkt alles Strebens zu betrachten“[1], besteht. Sehr wahr schreibt Deutinger einmal von dem Menschen, welcher dieser Eitelkeit des Herzens dient: „Wehe dem Fremdling, der in seine Nähe kommt und nicht unbedingt ihn allein hört und von ihm allein sich zurechtweisen läßt. Er ist in die Höhle des alten einäugigen Riesen der Sage geraten, aus der sein guter Name nicht mehr lebend herauskommen wird. Die unersättliche Begierde, überall allein gut und vortrefflich zu sein, läßt einen solchen nichts sehen, nichts hören als nur sich selbst. Unter welchen Vorwand diese Eitelkeit sich verhüllt, ob unter das Gewand der Aufklärung, der Bildung, der Frömmigkeit, des religiösen Eifers, oder ob sie irgendein anderes Gewand trägt, sie ist überall die Mutter der Lüge, die Feindin der Wahrheit, götzendienerische Verleugnung des wahren Geistes Christi. Sie ist dem Drachen gleich, dessen Hauch Gift, dessen Leib undurchdringliches Erz, dessen Heißhunger stets unersättlich ist.“[2] Dieses Streben wird zum Leiden; denn es trägt „in der Unmöglichkeit, je diese höchste Mitte aller Tätigkeit selbst zu werden, den peinigenden Stachel einer unersättlich an der eignen Kraft zehrenden Sucht in sich selber“ und wird so „zur immer strömenden Quelle der Leidenschaft in dem menschlichen Herzen“.[3]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 451.

[2] Ders.: Reich Gottes I, 438. [3] Ders.: Moralphilosophie 451.

Der falsche Mut wendet sich an die Erde; er heftet sich auf das Irdische und die Gegenwart, den vergänglichen Besitz der irdischen Habe. Diese Habsucht, die ganz und gar in dem Irdischen versinkt, also im Gegensatz zur Liebe steht, „die über das Irdische durch freie Hingabe alles zeitlichen Strebens an das höchste Ziel alles geistigen Lebens sich erhebt“,[1] ist der Geiz. Die Liebe offenbart sich im Opfer; dazu aber kann der Mensch in seiner Habsucht sich nicht verstehen. Da er seine eigene Begierde, seine leibliche und geistige Eigensucht allein empfindet, konzentriert er all sein Streben auf die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse und seines geistigen Egoismus.

Der Geiz ist aber tatsächlich auch eine Leidenschaft. Er heftet sich ja an einen Besitz, sagt Deutinger, der nie zum inneren Eigentum des Menschen werden, den der Mensch nie in sich mit dem Geiste besitzen kann; es muß so notwendig aus ihm eine endlose Folge des subjektiven und objektiven Leidens entspringen. Der Mensch besitzt offenbar nichts in dieser Sucht, sondern er wird von ihr besessen, und je mehr er sich von ihr besitzen läßt, um so ärmer wird er, um so mächtiger wird die Sucht in ihm, um so größer die Unmöglichkeit der Erfüllung derselben, um so peinlicher der Zustand des Lebens.[2] Der Geizige erreicht nichts, sagt Deutinger ein andermal, als daß er sich in sich selbst ab- und ein-, alles andere Leben aber eigenwillig von sich ausschließt. Aus dieser eigenliebigen Ausschließlichkeit gehe dann Streit, Unfriede und Zertrennung aller Verhältnisse hervor, selbst derjenigen, die ihrer Natur nach Eintracht und Gemeinschaft fordern und nur im Zusammenwirken der Kräfte einen glücklichen Bestand haben können. So sei nicht nur Familien- und Staatsleben und selbst die kirchliche Gemeinschaft zerrissen und im immerwährenden Streit, sondern der Mensch sei mit sich selbst am meisten

[1] Deutinger: Moralphilosophie 451. [2] Ebd. 452.

zerfallen und uneins in allen Gedanken und Handlungen.[1] Ein andermal lesen wir noch: Die den Verstand und Willen verblendende und verfinsternde Selbstsucht trete im Umgang und im Verkehr mit der Außenwelt so zutage, daß einem der Gedanke kommen könnte, allen Umgang mit der Welt abzubrechen und mit Gott und sich allein zu verkehren. Allein, so sagt Deutinger weiter, „der Einsiedler in der abgelegensten Wüste ist gerade durch seine Einsamkeit dem gefährlichsten Umgang, dem Umgang mit sich selbst schutzlos überlassen. In uns aber liegt die Wurzel des Bösen, nicht außer uns. Wer sich vorstellt, im Kloster leichter mit der Welt und mit sich fertig zu werden, täuscht sich. Im Kloster ist es ebenso schwer als außer demselben und für viele noch schwerer, zur wahren Selbstkenntnis und Liebe Gottes zu gelangen. Dem Leben im Kloster fehlt nur allzuhäufig die Gelegenheit zur rechten Erkenntnis des eigenen Herzens, wie die Gelegenheit zur kräftigen Bekämpfung der Eigenliebe und tatsächlichen Ausübung der wahren geistigen Selbstverleugnung und Nächstenliebe. Im vermeintlichen Umgang mit Gott fehlt dem Menschen der rechte Maßstab zur Selbstschätzung, und er verwechselt nur allzuleicht seine Neigung, die eigenen Gedanken und Gefühle mit Wohlbehagen zu betrachten, mit der wahren Liebe zu Gott. Nicht das Abschließen von allem Verkehr und Umgang mit den Menschen, sondern die Überwindung der Selbstsucht in diesem Umgange und die Übung der wahren Nächstenliebe führt uns zur wahren Liebe Gottes, zur lebendigen Erkenntnis des Lichtes und zur ewigen Beseligung durch dasselbe."[2]

Mit Glaube und Liebe ist die Hoffnung verbunden; der Glaube und die Liebe lenken die Hoffnung hin auf das höchste Ziel des geistigen Vermögens. Hoffart und Geiz haben mit der Unzucht innige Verbindung. Die Unzucht ist das häßliche Gegenstück zur Tugend der Hoffnung, sie ist die auf die Erde gehende Hoffnung. Die Hoffnung wird, wenn sie, statt durch Glaube und Liebe

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 6. [2] Ebd. 48—49.

auf das höchste Ziel des geistigen Vermögens hingelenkt zu werden, dem Augenblicke sich hingibt, d. h. wenn sie ihre Wünsche im Augenblick befriedigen will und die geistige Kraft und das Schaffen eines inneren freien Lebens im leiblichen Zeugen und Genießen verleugnet, zur sinnlichen Lust, zur hoffnungs- und machtlosen Unzucht. Anstatt die höchste Kraft in der Überwindung des äußeren Triebes und seiner sinnlichen Befriedigung durch die an der Ewigkeit festhaltende Hoffnung zu üben, wird der Wille der Anregung und Lust des Augenblickes, der tiefsten Ohnmacht des eigenen geistigen Vermögens zur Beute.[1]

Auch die Unzucht ist eine Leidenschaft. Deutinger schreibt: In dieser Sucht des Genusses wird das Menschliche der Neigung und die geistige Kraft der Liebe aufgehoben, die Selbstsucht ungeistiger Ohnmacht einer blinden Begierde mächtig im Menschen und der Augenblick zur immer wiederkehrenden Flamme peinlicher, unbefriedigter, das innerste Leben verzehrender Lust.[2]

γγ) Genußsucht, Neid, Zorn.

Wie die Demut mit den göttlichen Tugenden im Leben hervorbricht in den Werken der Andacht, Nächstenliebe und Abtötung, so haben die vier genannten Leidenschaften drei weitere im Gefolge. Sie sind deren eigentliche Frucht und bilden so auch wieder das häßliche Gegenstück zu den schönen Tugenden, die im äußeren Werke sich zeigen. Zwischen den beiden Abirrungen des Willens (Mutlosigkeit und falscher Mut) in der Leidenschaft, „von denen die eine das rechte Ziel ihrer Tätigkeit in einer negativen Tätigkeit, die andere aber die Tätigkeit selbst verleugnet, liegen dann jene leidenschaftlichen Ergüsse des von außen gewaltsam fortgezogenen Begehrens, in denen Untätigkeit und Abwendung der Tätigkeit von ihrem rechten Ziele sich im äußeren Affekte begegnen“.[3]

[1] Deutinger: Moralphilosophie 452. [2] Ebd. [3] Ebd. 453.

Der Enthaltsamkeit steht gegenüber die Genußsucht. Indem „die in der Enthaltsamkeit auf die Überwindung der äußeren Begierde um eines höheren Zweckes willen gerichtete Macht des Willens in ihr eignes Gegenteil umgewendet“[1] wird, „entsteht daraus jene auf die äußerste Naturunmacht des Menschen auf das Essen und Trinken gerichtete Sucht, diese allerletzten und äußersten, der Natur entlehnten Mittel des Lebens zum Zwecke desselben selbst zu setzen“.[2]

Was macht diese Sucht aus dem Menschen? Der Wille wendet in ihr „von jedem freien Zweck des Lebens sich ab und geht in dem unwürdigen Bestreben unter, dem niedrigsten Bedürfnisse die Macht über alle Vorstellungen und Tätigkeiten des geistigen Lebens zu gestatten. Der Mensch muß seiner Bestimmung schlechterdings vergessen und jeder geistigen Kraft entsagen, wenn er diesem sinnlichen, äußerlichsten Bedürfnis sich bis zu einem Grade hingibt, in dem er der geistigen Tätigkeit und der freien Macht des Willens, dem Aufschwunge seines Geistes zu einer auf das übernatürliche Leben vertrauenden Hoffnung und einer über der Sinnlichkeit schwebenden durch den Glauben zum höchsten Ziele getragenen Erkenntnis notwendig entsagen muß“.[3] Sie ist so in der Tat eine Leidenschaft. Von dieser Leidenschaft gilt so recht: Die Ohnmacht der Begierlichkeit schleicht in alle Kräfte ein und verkehrt und verderbt die ganze innere Befähigung des Geistes.[4] Daß die Genußsucht eine Leidenschaft ist, ist, wie Deutinger sagt, „ohne weiteren Nachweis an sich klar“.[5]

Der Freigebigkeit gegenüber erhebt sich der Neid. Der Neid trägt unerschöpfliche Selbstqual in sich. Die Sucht der Mißgunst gegen andere muß das Gefühl der eigenen Leerheit, Ohnmacht und Lieblosigkeit steigern. „Wer, statt in eigener Tätigkeit sich den unerschöpflichen

[1] Deutinger: Moralphilosophie 453. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] Deutinger: Reich Gottes III, 91.
[5] Ders.: Moralphilosophie 453.

Schatz eines höheren Vertrauens zu erwerben und in demselben die Freude zu besitzen, mit freigebiger Hand andern von diesem Schatze spenden zu können, durch geistige Untätigkeit und Lieblosigkeit in sich verarmt, der wird nicht begreifen, daß die Freude des Besitzens in der Tätigkeit und Kraft des Geistes, in dem daraus hervorgehenden Gefühle der Unerschöpflichkeit dieses Besitztums und in dem Bewußtsein liegt, an einem unerschöpflichen Gut nur um so reicher zu sein, je mehr man teilt und mitteilt, der wird nie den innern Frieden, den diese Gewißheit des Reichtums der Liebe verleiht, empfinden, sondern mit unersättlicher Begierde den äußerlichen Besitz anderer benagen."[1]

Die letzte Leidenschaft ist der Zorn. Der Zorn steht der Frömmigkeit gegenüber. Dem durch die Andacht getragenen Aufblick des Willens zu Gott stelle sich ein äußerlich entgegengesetzter Ausdruck in der leidenschaftlichen Aufwallung des Gemütes entgegen, sagt Deutinger, die, statt dem Göttlichen zu leben, nur überall den eigenen Willen nach außen durchzusetzen bemüht sei. Dieser verkehrte Mut des menschlichen Willens, der im immerwährenden Unmut über die Unbeugsamkeit der äußeren Verhältnisse und des fremden Willens sich verzehre, offenbar sich in der äußeren momentanen Erscheinung des Vergessens eines höheren Willens und in der daraus hervorbrechenden momentanen leidenschaftlichen Aufwallung als Zorn. In seiner inneren Tiefe aber müsse er als ein an dem Herzen nagender innerer Gram über diese nach außen ohnmächtige Willkür der leidenschaftlichen Selbstsucht des Eigenwillens, als zehrender und das Innere verzehrender Ingrimm bezeichnet werden.[2]

Auch der Zorn ist in Wahrheit eine Leidenschaft, er verschlingt alle Besinnung und zerstört alle Kraft des Willens, er ist eine Ohnmacht des Willens. Er muß so auch eine Quelle der Pein und des quälenden Leidens für den Menschen sein; denn die Unmöglichkeit, daß die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 454. [2] Ebd. 454—455.

schrankenlose Willkür des Augenblickes sich objektiv erfülle, wird nur um so größer, je unbeschränkter diese leidenschaftliche Sucht des Menschen, alles seinem Willen zu unterwerfen und durch seine Willkür zu beherrschen, während er nicht einmal sich selbst auch nur einen Augenblick lang zu beherrschen vermag, im Leben hervortritt.[1]

Trug und Selbstqual ist der Anteil jeder Leidenschaft. „Wie der alte Mythus von Tantalus erzählt, daß der von Gott Verfluchte mitten in den Wellen, die immer vor seinen Lippen zurückweichen, und in Mitte von saftigen Früchten, die stets vor seinen verlangenden Händen entfliehen, von Durst und Hunger unaufhörlich gequält wird, genau so ist der Zustand des in ewigem Selbstbetrug sich abmühenden Gemütes. Es ist das traurigste Los, welches sich denken läßt, in dieser Selbsttäuschung alles vergebens versucht zu haben. Alles, was wir freiwillig oder gezwungen leiden auf Erden, alles, was wir unternehmen und wagen, es ist alles umsonst, wenn die Wahrheit des rechten Wollens und Strebens fehlt."[2] Von der Begierde wird das Herz getrieben zum Genuß, von diesem zum Ekel und vom Ekel zu neuer Begierde ohne Rast und Ruhe. Es wechselt Haß und Begierde, Hitze und Frost; es ist ein Fieber der Leidenschaft. Ein solcher Zustand, wenn er herrschend wird im Herzen, ist Krankheit und Tod, und wenn er dauernd ist, — die Hölle.[3] Es muß nämlich auch in der Sinnlichkeit „das Herz Unendliches suchen, weil seine Heimat nicht in der Endlichkeit ist. Die Begierde wird in dem, wonach sie verlangt, nie genug erlangen. Sie findet Endliches und sucht Unendliches und ist um so unzufriedener und unglücklicher, je mehr sie bei diesem Suchen findet, daß jeder neue Erfolg nur die Erfolglosigkeit ihres ganzen Bestrebens offenbart".[4]

Alle möglichen Verirrungen des Willens gehören notwendig in den Bereich eines der angegebenen sieben

[1] Deutinger: Moralphilosophie 455.
[2] Ders.: Reich Gottes III, 55. [3] Ebd. I, 199. [4] Ebd. III, 339.

Verhältnisse. Hauptsünden werden diese gemeinhin genannt. Mit dieser Benennung, sagt Deutinger, sei zunächst nur die eine subjektive Bedeutung verbunden, daß alle Bestimmungen des menschlichen Willens, welche in äußerer Darstellung als Sünde erscheinen, aus dieser siebenfachen Beziehung des Lebens hervorgehen.[1] Nicht sowohl einzelne Erscheinungen und Werke, als vielmehr Willensrichtungen sind unter diesen Benennungen zu verstehen. Die Moral faßt aber leider zumeist, wie Deutinger klagt, die einzelne Tat in das Auge, schaut nicht auf die das Leben beherrschende Richtung. Weil man aber nur die äußere Handlung beachtet, kann man das Leben und seinen inneren Wert selbst nicht mehr verstehen.[2] Die erste der verhängnisvollen Folgen sieht Deutinger in einem pharisäischen Benehmen. Er sagt, die kasuistische Moral wende ihre ausschließliche Aufmerksamkeit zunächst auf diejenigen Neigungen der sündhaften Leidenschaft, die in der momentanen Darstellung nach äußerlichen Zahlen und Quantitätsverhältnissen sich bestimmen lassen.[3] Aber auf die im Innern des Menschen waltende Herrschaft eines verkehrten Willens, wie er in der das ganze Leben der Liebe des Nächsten zerstörenden Leidenschaft des Neides oder in der den Aufblick zur Ewigkeit dichtverschleiernden Macht der Habsucht das innere Leben des Menschen beherrsche, darauf nehme eine kasuistische Moral nur insofern Rücksicht, als eine einzelne Handlung der sinnlichen Wahrnehmung diese Richtung des Willens kundgebe. Aber gerade in der Äußerung liege nicht immer die Tiefe der Leidenschaft. Manche sündhafte Neigung könne sich gar nicht äußerlich offenbaren; die Trägheit lasse sich nicht in Tatsachen und der Neid nicht in zählbaren Handlungen messen. Vor der kasuistischen Moral könne ein Mensch in seinem Gemüte nicht einen Funken wahrer Liebe Gottes und des Nächsten haben und doch tadellos erscheinen, ein anderer aber könne bei der innigsten Bewegung

[1] Deutinger: Moralphilosophie 456. [2] Ebd. 457. [3] Ebd.

der im Herzen herrschenden Nächstenliebe das Kleid seiner Handlung durch Unvorsichtigkeit, die ihn innerlich vielleicht nicht berührte, verunreinigen und so der Zielpunkt der gründlichsten Verdammung werden.[1] Die zweite Folge, sagt Deutinger, sei eine totale Verkennung des Seelenlebens. Die kasuistische Moral unterscheide zwischen schweren und läßlichen Sünden, indem sie rein äußerlich, formal und mechanisch das Verhältnis der subjektiven Handlung zum objektiven Gesetze abwäge.[2] Sofort identifiziere sie dann auch die Begriffe schwere Sünde und Todsünde. Sie verlege also das Absterben der moralischen Willenskraft in die einzelne momentane Handlung.[3] Deutinger sagt: Allerdings ist das Absterben der sittlichen Kraft des Menschen die notwendige Folge jeder dieser Leidenschaften, die als Haupt- und in diesem Falle auch als Todsünde bezeichnet werden können. Jede dieser Leidenschaften ist eine an dem Willen zehrende Schwindsucht, die mit jeder neuen Bewegung des Willens nach dieser Richtung das bessere Leben des Menschen angreift und verdirbt. Einmal im Leben wird daher allerdings, wenn der Mensch in der Richtung seines Willens fortdauernd einen dieser Wege betritt, der moralische Tod des Menschen eintreten, der auch die letzten Fasern der besseren Empfindung in dem geistigen Leben des Menschen vernichtet und der möglichen Erhebung des Willens den letzten Anhaltspunkt benimmt. Jede von diesen Richtungen führt geraden Weges zu einem solchen Ziele; wann aber dieser Punkt eingetreten ist, wann der geistige Tod erfolgt und die Wiederbelebung der besseren Kräfte unmöglich wird, dies kann wohl kaum durch die Äußerlichkeit der momentanen Handlung bestimmbar sein. Wieviel hängt in einer solchen Bestimmung von der inneren Lebenskraft des Menschen überhaupt ab. Si duo faciunt idem, non est idem. Dieser Satz gilt, wenn irgendwo, so gewiß in seiner vollsten Bedeutung in der Moral. Eine Todsünde kann man daher nur nennen, was die

[1] Deutinger: Moralphilosophie 457. [2] Ebd. 456. [3] Ebd. 458.

Richtung zum moralischen Tode, vermöge der in ihr waltenden Leidenschaft, in sich trägt, nicht aber eine bestimmte, einzelne Handlung, weil eine solche nicht die Tiefe des sittlichen Bewußtseins bezeichnet, und weil ohne dieselbe das moralische Absterben des Menschen für die Liebe Gottes ebensowohl eintreten kann als durch dieselbe. Wohl ebensoviel Menschen sterben der Liebe Gottes ab durch Nichtstun, als ihr durch äußeres verkehrtes Handeln absterben. Der moralische Wert und Unwert des Menschen liegt also auch in dieser Hinsicht wieder in dem aus der Richtung seines Willens hervorgehenden andauernden Zustand seines Lebens und erst mittelbar in der äußeren Handlung, inwiefern diese der bewußte Ausdruck der Richtung seines Willens ist, und ebenso sehr in der geistigen Unterlassung und Leerheit des Willens, inwiefern diese ein inneres Kennzeichen der sittlichen Ohnmacht des Menschen sein muß.[1]

Es ist freilich unmöglich, die letzteren Ausführungen Deutingers über die Sünde zu halten. Indessen bergen sie doch manche sehr beherzigenswerte Gedanken, die zum Teil niedergelegt sind in dem schönen Vergleiche: Wenn ein Maler, sagt er, das Bildnis eines beliebigen Menschen malen will, muß er das doppelte Verhältnis des Lebens und Seins jedes einzelnen berücksichtigen, oder er wird nur ein höchst unvollkommenes und stümperhaftes Porträt zustande bringen. Wenn er nichts tut, als daß er jede Vertiefung und Erhöhung, jede Narbe und jedes Härchen getreu und genau nachbildet, so hat er damit das Gesicht, welches er malen will, noch keineswegs treu wiedergegeben. Das Gesicht des Menschen ist selbst wieder veränderlich, ist bald von diesem, bald von jenem Ausdruck beseelt, und zugleich ist auch etwas Bleibendes in ihm, wodurch wir den Charakter des bestimmenden Menschen erkennen: und diesen Charakter muß der Künstler uns geben, wenn wir sagen sollen, er habe ein treues Bild geliefert. So wie bei einem Gemälde ist es aber im Menschenleben überhaupt.

[1] Deutinger: Moralphilosophie 458—459.

Durch alles geht ein allgemeiner Zug hindurch, der sich in einzelnen Worten, Handlungen und Werken zu erkennen gibt. Nicht dadurch erkennen wir den Wert eines Menschen, daß wir einzelne zufällige Worte, Handlungen und Werke zum Maßstab unseres Urteils machen, sondern den Wert der einzelnen Handlungen erkennen wir aus dem Verhältnis derselben zueinander und aus dem bleibenden, einheitlichen Charakter, der sich in ihnen abspiegelt. [1]

Deutingers Gedanken in diesem Abschnitte möchten wir als sehr beachtenswert bezeichnen. Die Kontroverse über manches, was Deutinger hier berührt, ist ja durch Anregung von anderer Seite modern geworden. Daß Deutinger hier nicht allseitige Zustimmung und Anerkennung finden kann, sagten wir schon; aber mit einer übermäßigen Verketzerung Deutingers möge man doch recht vorsichtig sein. Deutinger glaubt, eine Moral bekämpfen zu müssen, die das Leben in seiner inneren Wahrheit verkennt, die nicht das Leben, sondern nur seinen Schein noch berücksichtigt und die dadurch den Glauben an die Autorität der Kirche und der Religion in der innersten Wurzel des freien Bewußtseins untergräbt. [2]

[1] Deutinger: Reich Gottes III, 266.
[2] Ders.: Moralphilosophie 458.

Schluss.

Welches ist nun der Wert der obigen Ausführungen? Hat Deutinger unserer Zeit noch etwas zu sagen? Birgt seine Ethik Gedanken, die heute im Geisteskampfe noch Dienste zu leisten vermögen? Oder ist Deutinger veraltet? Entpuppt er sich vielleicht gar als Verwandter von Eduard von Hartmann und Drews, da er, wie Commer andeutet, nicht ohne Grund bei diesen allein Anerkennung gefunden habe?[1] Muß man darum auch seine Gemeinschaft fliehen, um nicht dem Commerschen Urteil zu verfallen: „An dir ist nicht viel Katholisches mehr!“?[2]

Wir sind kein blinder Verehrer Deutingers. Wir sehen wohl die Mängel und Fehler, die Deutingers Werken formell und inhaltlich anhaften. Der Stil ist nicht nur schwerfällig; er ist oft geheimnisvoll, dunkel und undurchsichtig. Der Sinn läßt sich in manchen Fragen, wo man gerne eine lichte Antwort hätte, nur erraten. In diesem Punkte sticht Deutinger nicht vorteilhaft ab von der klaren Darstellung, wie wir sie z. B. an Thomas von Aquin bewundern! Seine Sprache verrät, wessen Geistes Kind er ist; sie verrät, in welcher Geistesatmosphäre er gelebt, wo er zur Spekulation angeregt und beeinflußt wurde. Jene Philosophie des verflossenen Jahrhunderts erscheint ja großenteils in demselben schwerfälligen Gewande. Es liegt uns aber ferne, damit von dem Studium Deutingers abschrecken zu wollen. Es lohnt sich ja, die harte Schale der Nuß zu brechen, um den süßen Kern zu erhalten; es lohnt sich, über Stein und Geröll den Berg zu ersteigen, wenn ein schöner Ausblick sich bietet.

Wir kennen auch die Fehler, die inhaltlich der Spekulation Deutingers anhaften, seinen Werken überhaupt und

[1] E. Commer: Schell und der fortschrittliche Katholizismus, 29.
[2] Ebd. 91.

hier insbesondere seiner Moralphilosophie. Wir haben die Ausführungen Deutingers in verschiedenen Punkten abgelehnt. So erscheint uns z. B. seine Gnadenlehre in mancher Hinsicht unhaltbar; sie enthält Spitzen, die in konsequenter Weiterbildung mit den obersten Voraussetzungen des Christentums in Widerspruch stehen. Einen anderen Fehler, der seinem System, wir möchten beinahe sagen, wesentlich anhängt, haben wir gestreift; wir meinen seine Anschauung, welche die freiwilligen guten Werke ganz verkennt, welche den Unterschied zwischen Pflicht und Rat verwirft. Auch die Trichotomie, welche wie ein roter Faden durch das ganze Gewebe seiner Ausführungen sich zieht, lehnen wir trotz der originellen Fassung, die Deutinger ihr gibt, in der sie etwas Verlockendes hat, ab und dies nicht nur aus theologischen Gründen. Vielleicht finden wir Gelegenheit, dieses Problem einmal eingehend zu behandeln. Wir erinnern noch an die in ihrer Konsequenz verhängnisvollen optimistischen Anschauungen, denen er huldigt (siehe z. B. Seite 52, 137, 193), besonders aber auch noch an seine unhaltbare Lehre von der schweren Sünde und der Todsünde.

Trotzdem schätzen wir Deutinger sehr hoch auch als Moralphilosoph. Wir zögern nicht, in vielen Punkten bei Deutinger zu bleiben und seiner Ethik einen hohen Wert, eine große Bedeutung auch für die Jetztzeit beizumessen.

Nur auf einige Hauptpunkte möchten wir nochmals hinweisen, die unser Urteil begründen. Wie die obige Darstellung selber zeigt, gruppiert sich um diese dann noch ein weiterer Kreis von fruchtbaren Gedanken.

Als erstes Verdienst Deutingerscher Ethik stellen wir voran: Deutinger erkannte die zentrale Bedeutung der Ethik. Seine ganze, vielseitige Geistesarbeit versucht sich an der Heilung des großen Zwiespalts unserer Zeit, in welchem Religion und Natur, Glaube und Gedanke als feindliche Mächte sich gegenüberstehen; aber in der Ethik findet er allein zwischen diesen Gegensätzen den wahren Vermittlungspunkt.[1] „Nur auf diesem Gebiete kann der

[1] Deutinger: Moralphilosophie 17.

letzte Kampf des Lebens zu Ende gekämpft werden."[1] Deutinger zeigt uns auch den Grund dafür. Die Ethik „hängt mit dem Gebiete der Natur und der Religion in gleicher Weise zusammen, sie hat von beiden gleich viel an sich, und hat doch keines, inwiefern sie einander gegenüberstehen können, in seiner Ausschließung in sich".[2] Weiß nun Deutinger zur Hebung der Not etwas Neues zu sagen? Nicht umsonst glaubten wir, Deutinger in seiner Untersuchung über die Freiheit so lange folgen zu müssen. Das Schwert, mit dem er den gordischen Knoten der herrschenden Verwirrung zu lösen gedenkt, ist der richtige Freiheitsbegriff. Die ältere christliche Philosophie hat sich zu sehr auf den Standpunkt des Glaubens und der Religion gestellt, die neuere Philosophie rein auf den Standpunkt der Denk- und Naturnotwendigkeit.[3] Daher der Zwiespalt unserer Zeit. „Nur in dem persönlichen Bewußtsein ist es möglich, der Willkür und bewußtlosen Notwendigkeit zugleich zu entkommen; die Zeit und die Ewigkeit in einer wirklichen Ausgleichung zu denken; Gott und Natur voneinander zu unterscheiden; Einheit und Allgemeinheit in der beide umfassenden Einheit zu begreifen."[4] Ist die Freiheit in ihrer Macht und Ohnmacht in ihrer lebendigen Kraft und in der sie beschränkenden Grenze erkannt, dann ist den widersprechenden Gegensätzen ein Mittel- und Vergleichungspunkt, ein gemeinschaftliches Maß gefunden, an dem eines jeden Weisheit und Torheit, Wahrheit und Lüge erkannt werden kann.

In dem richtigen Freiheitsbegriffe zeigt uns Deutinger die Brücke, welche die durch einen gähnenden Abgrund getrennten Weltanschauungen zu verbinden und zu versöhnen verspricht, das Band, welches eine einträchtige Verbindung von Wissen und Glauben ermöglicht. Der Freiheitsbegriff, der das Große zu leisten unternimmt, wirft dabei aber auch im besonderen ein helles Licht auf die christliche Ethik und nötigt, sie von mancher

[1] Deutinger: Moralphilosophie 19. [2] Ebd. 17 [3] Ebd.
[4] Ebd. 17—18.

menschlichen Befleckung zu reinigen: von der Auffassung über die Bedeutung der Gebote an bis zur Auffassung über die Sünde und deren Folgen. Der Freiheitsbegriff, wie ihn Deutinger in seiner ganzen Tiefe und Wahrheit erfaßt und zur Anwendung bringt, erzeugt Geist und Leben und verscheucht Mechanismus und Tod.

Auf einen zweiten Vorzug der ethischen Untersuchungen Deutingers sei flüchtig zurückgewiesen. Es ist die überraschende Tatsache, die Deutinger enthüllt, daß in jedem ethischen System, das Philosophie und Religion vertreten haben, daß in den verschiedenen Bestrebungen des griechischen Geistes, wie in den großen Religionen des Ostens, nicht minder auch in der Lösung welche die neuere Philosophie für das ethische Problem gefunden hat, in der Ethik von Leibniz, Spinoza und Kant, ein Strahl oder doch ein Dämmerschein einer Wahrheit leuchtet, die alle Beachtung fordern und die auch alle, harmonisch vereinigt, in der Sonne der christlichen Ethik sich finden. Deutinger bringt den wertvollen Nachweis: Die Geschichte des inneren Ringens der Menschheit zeugt laut für die Vollkommenheit der christlichen Ethik, die nie als untersittlich abgetan werden kann, sondern die allein ganz eine menschliche Ethik, eine Ethik für Menschen ist, die allein den ganzen Menschen befriedigen kann.

Dazu kommt ein dritter Punkt in der Deutingerschen Ethik, der große Bedeutung besitzt. Die Vorwürfe der Heteronomie, der Untersittlichkeit, des magischen Zaubers und dergleichen hat man in den Tagen Deutingers noch nicht in der scharfen Form wie heute gegen die christliche Ethik erhoben; die Sprache, wie sie Hartmann und andere gegen dieselbe und namentlich gegen die katholische Ethik führen, hörte man damals noch nicht. Aber die schönste Antwort auf diese Verunglimpfungen gibt Deutinger im voraus; der dritte Teil der vorliegenden Abhandlung enthält diese Antwort. Er weist nicht die zumeist allgemein gehaltene, abfällige Kritik der christlichen Sittenlehre ebenso allgemein, mit tönenden Phrasen,

als unberechtigt zurück; er führt vielmehr im einzelnen den Beweis, er zeigt, wie die einzelnen Gebote dem Wesen und dem Bedürfnisse des Menschen entsprechen, wie in dem theonomen Charakter der christlichen Ethik die berechtigten Forderungen der Autonomie und Heteronomie in höherer Einheit verbunden sind, wie sie allein des Menschen würdig und imstande ist, den Menschen zu dem höchsten Adel zu erheben. Deutinger ist auch hier seiner Zeit vorausgeeilt.

Zum Schluse noch eines! Wir gaben unserer Abhandlung den Untertitel: „Ethische Begründung der Religion" und wollten besonders unter diesem Gesichtspunkte Deutingers Ethik betrachten. Über die hohe Bedeutung dieses modernen Themas brauchen wir kein Wort zu verlieren. Die Ethik Deutingers ist ein glänzender Beweis für den unlöslichen Bund von Sittlichkeit und Religion, für die Notwendigkeit der Religion selber. Deutingers Ethik birgt, wie alle seine Werke, in tiefem Schachte noch viele Schätze.

Namenregister.

Sachregister.

Druckfehler:

Seite 176 ist in der 15. Zeile von unten zu lesen: pantheistische.

5 ff.:
ff.,
der



